JOHANN CASPAR SCHMIDT, cuyo pseudónimo, MAX STIRNER, hace alusión a su amplia frente, nació en 1806 en la ciudad alemana de Bayreuth. Estudió filología, filosofía y teología en Königsberg, Erlangen y Berlín sin una meta determinada. Sus estudios fueron irregulares y con numerosas interrupciones. En 1837 Stirner se unió al club de jóvenes hegelianos conocido como «Los libres», que se reunía en Berlín, una tertulia filosófica y política donde trabó relación con Engels y Bruno Bauer. Aparte de esta asociación, Stirner llevó una vida retirada y silenciosa, sin apenas amigos ni relaciones sociales. En 1844 publicó su obra más conocida, *El único y su propiedad*, y en 1852 la primera parte de *Historia de la reacción*, obra que quedaría incompleta a su muerte, en 1856.

El único y su propiedad sienta las bases del anarquismo individualista y es precursora del pensamiento nietzscheano. Para Stirner el individuo debe ser el único ser supremo, liberado del yugo de Dios y de su reflejo en los humanismos. Este individuo autoliberado es el Egoísta, el Único –que más tarde daría lugar al Superhombre nietzscheano–, y sólo asumiendo sin hipocresías ese egoísmo esencial, el hombre puede llegar a ser feliz. Stirner distingue entre el concepto de sociedad, asociación forzosa y represiva de seres alienados controlada por el Estado, y el de libre asociación de individuos soberanos con fines mutuamente egoístas. «Nada prevalece sobre mí», sentencia sin concesiones. Esta obra, que no ha perdido un ápice de actualidad, según Habermas el producto de la rigurosidad de un monomaníaco, ha ejercido una profunda influencia en varias corrientes de pensamiento, que abarcan desde el anarquismo hasta el liberalismo capitalista.

valdemar / letras clásicas

ISBN 978-84-7702-488-0

Gabriela Mistral
Miguel de Cervantes
Octavio Paz
Pablo Neruda

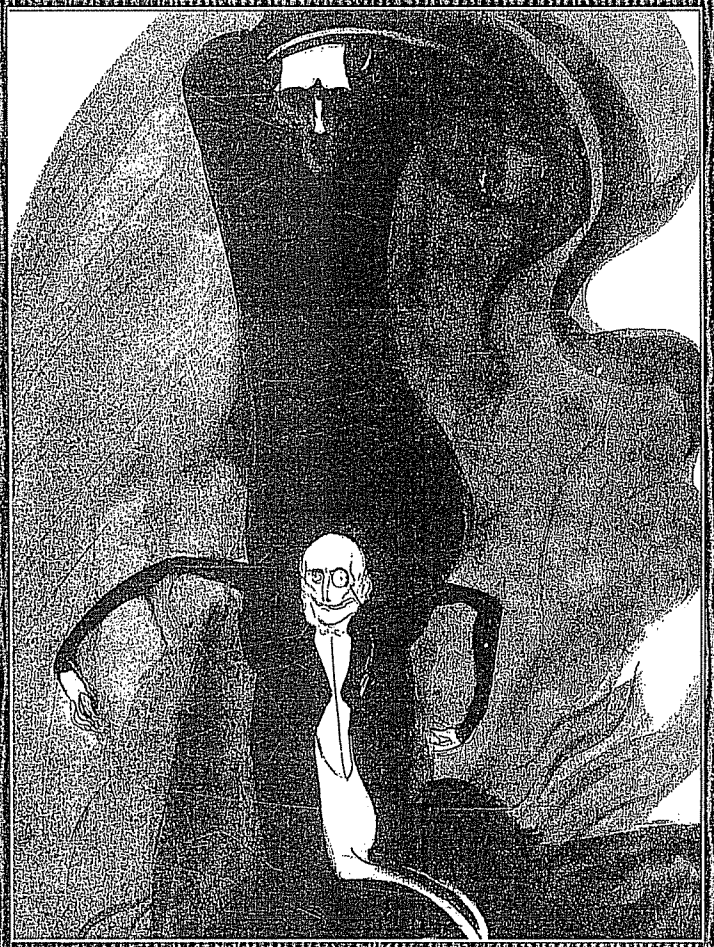
3

Max Stirner ⇒ El único y su propiedad

Max STIRNER

El único y su propiedad

Edición de José Rafael Hernández Arias



valdemar / letras clásicas

Max STIRNER

EL ÚNICO Y SU PROPIEDAD

Traducción, prólogo y notas de
JOSÉ RAFAEL HERNÁNDEZ ARIAS

valdemar / letras clásicas nº 3

Letras Clásicas nº 3
Colección dirigida por
Mauro Armiño,
Rafael Díaz Santander
y Juan Luis González Caballero

Título original:
Der Einzige und sein Eigentum

Ilustración de cubierta:
El Capitalista de Léon Spilliaert (1902)

Ilustración de solapa:
Autorretrato de Max Stirner

1ª edición: octubre de 2004
2ª impresión: octubre de 2013

© De la traducción, prólogo y notas: José Rafael Hernández Arias
© De la presente edición: Valdemar [Enokia S.L.]
www.valdemar.com
Gran Vía, 69
28013 Madrid

Corrección de pruebas: Ana García de Polavieja Embid
Diseño y maquetación: Valdemar
Impresión: Cofás
Encuadernación: Huertas

ISBN: 978-84-7702-488-0
Depósito Legal: M-26.089-2013

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN
(Johann Caspar Schmidt, alias «Max Stirner») 9

EL ÚNICO Y SU PROPIEDAD

PRIMERA PARTE / EL HOMBRE 37
I Una vida humana 37
II Los antiguos y los modernos 44
1. Los antiguos 45
2. Los modernos 55
1. El espíritu 59
2. Los poseídos 66
3. La jerarquía 102
3. Los libres 138
1. El liberalismo político 138
2. El liberalismo social 159
3. El liberalismo humanitario 168

SEGUNDA PARTE / YO 201
I La particularidad 202
II El propietario 220
1. Mi poder 235
2. Mi relación 263
3. El goce de mí mismo 390
III El único 439

INTRODUCCIÓN

JOHANN CASPAR SCHMIDT, ALIAS «MAX STIRNER»

En la historia de la filosofía el nombre de Max Stirner surge asociado a las más diversas corrientes de pensamiento, y se le suele definir como un «pensador extravagante», un «enfant terrible», cuya obra oscila entre la burla, la locura, el sarcasmo y la lógica más despiadada. En un juicio, sin embargo, coinciden la mayoría de sus lectores: pocos pensadores se han propuesto con tanta sinceridad y rigor llegar a las últimas consecuencias de sus procesos mentales; su radicalismo y osadía no conocían limites. No obstante, Stirner, ese «partisano del espíritu del siglo», como le llamó Carl Schmitt, por su forma atípica de filosofar y por su circunstancia histórica aparece con frecuencia como mera nota a pie de página de otros filósofos como Feuerbach, Marx o Nietzsche. Jamás llegó a alcanzar la popularidad y autonomía de estos pensadores, y el mundo académico casi siempre ha estudiado su obra en relación con otros y no por sí misma o por sus propios méritos. Pero también es verdad que este hecho resulta engañoso y oculta su verdadera importancia, pues podemos decir que Stirner ha sido uno de los filósofos más influyentes, y su obra, *El único y su propiedad*, ha gozado desde su publicación de una enorme difusión, pasando durante muchos años de mano en

mano y creando una red subterránea de extraordinario alcance. Dos circunstancias han perjudicado considerablemente a Stirner. Una de ellas fue haber sido el autor de una obra en un periodo histórico, los albores de la revolución de 1848, que iba a sepultar sus presupuestos, en concreto el sustrato filosófico que condicionó su pensamiento: el hegelianismo tardío, la crítica religiosa de Feuerbach, la crítica del grupo de los «libres» encarnada en filósofos como Bruno o Edgar Bauer. Poco después el pensamiento se vería casi monopolizado por dos figuras gigantescas, Nietzsche y Marx, que arrastraron tras de sí al mundo filosófico de la época y que proyectaron una larga sombra sobre algunos de sus precursores. Aquí radica el segundo motivo que ha perjudicado gravemente a Stirner: el encubrimiento sistemático de su obra. Tanto Nietzsche como Marx se esforzaron por borrar todas las huellas que pudiesen conducir a Stirner. Esta actitud enigmática se convertiría en una constante, y aunque muchos pensadores han leído a Stirner, e incluso algunos de ellos han sufrido por causa de esa lectura una profunda crisis intelectual, se han negado a revelar su encuentro y de él tenemos sólo noticia a través de pasajes aislados, de cartas o de diarios. Los motivos que pueden explicar esta postura son varios. Para unos Stirner lleva el marchamo de no ser un «pensador serio», otros han tenido tantas dificultades en rebatir su egoísmo que han decidido sortearlo o mantenerlo en la cripta de lo innombrable. No en vano a Stirner se le puede considerar una piedra de toque de toda filosofía o visión del mundo, sin leer a Stirner y sin superar con rigor su pensamiento, no se está con pies firmes en esta vida: su obra es un reto exigente y una provocación que nos impulsa a comprobar la solidez de nuestras posiciones existenciales.

El «fenómeno Stirner», el hecho de que su obra no se haya perdido en los pliegues de la historia de la filosofía, se ha debido

a una serie de abogados defensores del filósofo que, deslumbrados por su carisma, lucharon con tenacidad por la difusión de *El único*. Uno de ellos fue John Mackay (1864-1933), un poeta anarquista que admiró sin límites la obra de Stirner. Esta admiración le llevó a investigar la vida del filósofo para escribir su primera biografía. No obstante, aunque intentó integrar a Stirner en la corriente anarquista, no lo logró y, a pesar de su devoción y de la parcialidad de la que hizo gala en su acercamiento al filósofo, más de una vez expresó sus dudas en cuanto a comprender realmente sus intenciones. Esta inseguridad se reflejó en los intentos infructuosos que emprendió para hablar con la viuda de Stirner, y así aportar datos a su biografía; la primera pregunta que le planteó por escrito, puesto que la viuda se negó a conceder ninguna entrevista y no quiso ni oír hablar de su antiguo marido –tal era su resentimiento–, fue si Stirner había aludido alguna vez a su libro como una broma. El silencio de la viuda logró que esta cuestión se quedase sin resolver para siempre. También es comprensible que Mackay, al ir profundizando en la vida de Stirner, se llevase una gran decepción. Su pasión por *El único y su propiedad* había alentado la fantasía de que Stirner tenía que haber sido un hombre excepcional, pero comprobó que su vida, pobre en acontecimientos, vulgar y corriente, incluso anodina, no suministraba ningún elemento heroico. Stirner, en efecto, llevó una vida retirada y silenciosa, oscura, en la que sólo penetró algo de luz durante sus años berlineses con los «libres». Poseía un carácter retraído y no suministró ningún dato sobre su vida privada, tampoco tuvo amistades íntimas que conservaran recuerdos personales. Esto influyó en que al principio se difundieran errores biográficos, como el de que había sido profesor de un instituto público o el de que había obtenido el grado de doctor. Pero ni logró una plaza de profesor ni se doctoró, en realidad ni siquiera hizo el

intento, aunque el mismo Stirner dio pie a estos errores al añadir a su nombre en sus tarjetas de visita el título «Dr. phil.» o al escribir como profesión «profesor de instituto».

Johann Caspar Schmidt, que posteriormente emplearía el pseudónimo de Max Stirner, pues desde su infancia le habían apodado así haciendo alusión a su amplia frente, nació el 25 de octubre de 1806 en Bayreuth. Estudió filología, filosofía y teología en Königsberg, Erlangen y Berlín sin una meta cierta. Sus estudios fueron irregulares y con numerosas interrupciones. En 1835 obtuvo una «venia legendi» limitada, lo que le capacitaba para dar clase en institutos. A partir de 1839 trabajó como maestro en un colegio de señoritas de buena sociedad, lo que se ha considerado una auténtica ironía del destino. No obstante, cumplió estrictamente con su deber y jamás dio motivos de queja. Asimismo, trabajó en distintas ocasiones para varios periódicos. Uno de los pocos acontecimientos dignos de destacar en su vida fue su extraño matrimonio con una mujer «liberada», Marie Dähnhardt, a quien dedicó su obra. Según los conocidos de Stirner, la ceremonia de matrimonio fue un extravagante simulacro para guardar las formas.

En 1837 Stirner se unió al club de «jóvenes hegelianos», conocido como «Los libres», que se reunía en Berlín, una especie de tertulia donde se discutían los problemas filosóficos y políticos más actuales. En él mantuvo una relación especial con Engels y Bruno Bauer, este último célebre crítico de la Biblia, docente en la universidad, que perdió la «venia legendi» en la Facultad de Teología de Bonn, regresó a Berlín y fundó allí con su hermano Edgar la asociación de «Los libres». Bruno Bauer publicó también junto con su hermano el «Allgemeine Literatur-Zeitung», un periódico que apareció en los años 1843 y 1844. Su línea de pensamiento consistía en, una vez superada la teología, lograr la absoluta emancipación del indi-

viduo, pero sin abandonar la humanidad. Se trataba de continuar el proyecto de la Ilustración, radicalizando el ateísmo e intentando postular una «filosofía de la acción». No obstante, poco a poco los miembros del club fueron desarrollando sus propias argumentaciones y tomando caminos diferentes. Por ejemplo, en el caso de Bruno Bauer, la «masa» se fue perfilando como el verdadero enemigo. Marx y Engels, que también pertenecían al grupo, no dieron ese paso y decidieron abandonar el club en 1845, no sin antes publicar un panfleto demoledor con el título *La sagrada familia o la crítica de la crítica crítica, contra Bruno Bauer y consortes.* Por su parte, Stirner reprochó a sus antiguos «conmilitones» que carecieran de la fuerza necesaria para abandonar por completo el «círculo mágico» del cristianismo.

La sociabilidad de Max Stirner parece haberse reducido prácticamente a ese grupo de «los libres». Según testimonios de algunos de los miembros del club, Stirner pudo ser una persona desapasionada, sin ambiciones y sin pundonor. Su labor intelectual consistió en un principio en publicar reseñas sobre libros de sus conocidos en las que solía atacar las inconsecuencias de la filosofía de Hegel. En 1844 publicó su obra *El único y su propiedad,* no sin antes haber abandonado su plaza en el colegio donde trabajaba, ya que después de la publicación consideraba que su situación en esa institución sería insostenible. Para ganarse la vida, él y su esposa intentaron poner una lechería en Berlín, empresa que fracasó estrepitosamente perdiendo en ella todo su patrimonio. Desesperado, Stirner pensó en recuperar su capital jugando a la bolsa. Su situación se tornó angustiosa y su relación matrimonial comenzó a resquebrajarse. Poco después se produjo la separación por deseo de su esposa. Stirner se encontraba en la miseria. Este golpe del destino le impulsó a retraerse aún más y fue rompiendo uno tras otro sus

escasos vínculos sociales. En 1846 aparece un anuncio en un periódico en el que Stirner solicita públicamente un préstamo. Durante esos años de desesperación intentó sobrevivir con algunos trabajos periodísticos y traducciones. En 1852 publica la primera parte de una obra que quedaría incompleta con el título *Historia de la reacción*, en la que analiza las consecuencias de la revolución de 1848. Su situación económica no mejoró y se vio perseguido por numerosos acreedores, lo que le obligó a mudarse continuamente de domicilio. En 1853 llegó a mudarse tres veces, pero no le sirvió de nada, le arrestaron dos veces por deudas. Cuando su situación iba a mejorar gracias a un contrato por el cual recibía un adelanto sobre la herencia de su madre, afectada durante muchos años por una psicopatía, se puso enfermo y murió el 25 de junio de 1856.

Es natural que se haya empleado la biografía de Stirner para explicar su obra. Para unos ésta es fruto de un pensamiento urbano, los primeros síntomas de la alienación provocada por la «gran ciudad», y de una determinada forma de vida: la bohemia desarraigada. Para otros es la expresión de una existencia fracasada, del resentimiento, supone un exabrupto o una concatenación de fantasías ególatras para sublimar una situación de impotencia. No obstante, y sin quitar peso a la circunstancia, la obra de Stirner no se reduce a una radiografía psicológica, sino que contiene análisis de gran interés y argumentaciones que, gracias a su perspicacia y hondura, no han perdido en actualidad.

La «filosofía» de Stirner

Se puede afirmar que el libro de Stirner es el «superviviente» de una época y de un ámbito intelectual algo olvidados, esto ha contribuido a que se le atribuya una posición aislada que no se corresponde con la realidad. Para comprender su reacción filosófica, pues su obra es ante todo «reacción», hay que tener presente el bagaje del círculo en el que se desenvolvía el filósofo, y los problemas que afectaban a ese círculo, o la perspectiva con que éste se ocupaba de ellos. Nos hallamos en un periodo intermedio, en una fase de transición que es final y principio y que lleva a sus últimos extremos el hegelianismo en un intento de superarlo. Es una época confusa, dominada por una tensión entre afanes de emancipación individual y de fortalecimiento de la identidad colectiva, una época en que Fichte descubre el «yo» y Kierkegaard se angustia ante la impotencia y desvalimiento del individuo, en que se enfrentan corrientes revolucionarias y contrarrevolucionarias, se exploran nuevas posibilidades y nuevos campos del pensar. También la sociedad se ve afectada por nuevas ideas, el anarquismo de Proudhon o la crítica del cristianismo de Feuerbach estremecen el sustrato político-teológico que había sobrevivido a la revolución francesa. Nada hay seguro, todo se tambalea, se duda de Dios, de la propiedad y del Estado. Como destaca Bernd A. Laska: «*El único* de Stirner se considera casi con toda unanimidad, desde una perspectiva histórico-filosófica, el punto final "algo" absurdo, contradictorio en sí mismo, probablemente no realizado en serio, en todo caso no realmente digno de tomarse en serio, del así llamado hegelianismo de izquierdas o joven hegelianismo». En su obra se consuma, ciertamente, el desmo-

ronamiento de una tendencia hegeliana entendida como un mero preludio del marxismo. Stirner, en este sentido, no aporta nada nuevo, aplica el método de Hegel a Hegel, el de Feuerbach a Feuerbach, pero al mismo tiempo intensifica su crítica contra el sistema del primero y contra la crítica de la religión del segundo, contra su antropomorfismo de la religión, llevando sus argumentaciones a sus últimas consecuencias y descubriendo su inconsistencia. Así pues, Stirner agudiza la tendencia empírica, y su «yo» egoísta surge de una radicalización de la antropología de Feuerbach del «hombre real», su filosofía es un fénix que se eleva de las cenizas de sus contrincantes filosóficos; también es, como la de Nietzsche, el resultado de un proceso desenmascarador. Como ha destacado Karl Löwith en su obra *De Hegel a Nietzsche*, en la que se ofrece un fresco filosófico soberbio de la época, *El único* de Stirner en cierto sentido no es más que la última consecuencia de la construcción histórico-universal de Hegel. Desarrolla una argumentación que reproduce de manera negativa el modelo de la construcción histórica hegeliana. Pero como ha destacado Gilles Deleuze en su libro *Nietzsche y la filosofía*, la obra de Stirner no se conforma con descubrir las insuficiencias y errores de sus predecesores, sino que muestra la relación esencial entre la dialéctica y una teoría del yo.

La obra de Stirner, como la de Kierkegaard, adquiere sus perfiles propios con la crítica del sistema hegeliano y de la filosofía fichteana del yo. Martin Buber fue uno de los primeros en referirse a este importante vínculo entre Stirner y Kierkegaard. Este acercamiento crítico, sin embargo, también busca una salida a un pesimismo existencial como el que se reflejó en la obra de Schopenhauer. Stirner llega aquí, antes que Nietzsche, a diagnosticar la enfermedad del nihilismo y a plantear estrategias para su superación: el fortalecimiento de la voluntad del «yo». Pero este concepto del yo no coincide con el de Fichte, pues éste identifica al «yo» con una «inteligencia actuante», donde la inteligencia y lo actuante no se pueden distinguir, cada afirmación afirma la existencia de un yo, cada afirmación es una autoafirmación espontánea, esto demuestra que la conciencia de sí mismo es un acto sin fundamento, libre, es decir, absoluto, y ese acto se da a sí mismo sus propias leyes. La existencia del yo exige al mismo tiempo la de un «no-yo», y ambas dimensiones se limitan mutuamente, de tal manera que la una no es nada sin la otra, aquí radica nuestra dependencia del mundo. En esta argumentación, Fichte critica a Kant, pues no hay ninguna «cosa en sí», ésta siempre es una «cosa pensada». El mundo, en definitiva, es la visión y la proyección del «yo absoluto». Esta concepción del «yo» se enfrenta a la del «individuo» desesperado de Kierkegaard y al yo egoísta de Stirner, el cual emana, sin duda, de una «psicologización» del yo fichteano. El yo ya no es trascendental, sino real; en el caso de Kierkegaard queda preso en un estado de angustia metafísica, en el de Stirner se muestra anhelante de afirmarse en el mundo basándose en sus propias fuerzas, aunque para ello se vea obligado a invertir el imperativo categórico kantiano. Tanto se esfuerza Stirner en resaltar la particularidad del yo, que reconoce su finitud y mortalidad como signos inequívocos de su unicidad.

Uno de los factores que ha dotado a *El único* de un aura especial es que renuncia a un «estilo filosófico», en realidad Stirner trata de encontrar un lenguaje propio que exprese sus concepciones, lo que ha contribuido a que se le reproche oscuridad argumentativa, imprecisión conceptual y el empleo de giros ordinarios o vulgares impropios del lenguaje filosófico. Cierto es que su obra abandona el terreno filosófico estricto y se convierte en discurso personal y en confesión, se sitúa entre

la filosofía y la literatura, pero junto a la vulgarización también se produce una poetización de la filosofía que posteriormente será encomiada en Nietzsche. Stirner abandona caminos ya trillados y desarrolla una reflexión lírica llena de «pathos», sacrificando, como estrategia preconcebida, el método de la argumentación a la impresión estética, de ahí las dificultades de sistematizar su obra y de sacar conclusiones coherentes. Precisamente el talento de Stirner brilla con especial fulgor en la profundidad de su crítica y en la audacia de sus análisis, y su debilidad se muestra en las conclusiones o resultados, que quedan meramente esbozados.

El principal motivo que impulsó a Stirner a escribir su libro fue su convicción de que las corrientes intelectuales de su tiempo se quedaban demasiado cortas, que no sacaban las conclusiones necesarias de sus argumentaciones. De aquí proviene la crítica feroz de Stirner al racionalismo ilustrado, en realidad su proyecto se puede interpretar como una nueva Ilustración, dado el fracaso de la anterior, o como un ataque al humanismo decadente. Su arma a este respecto es un nominalismo radical que combate todo concepto abstracto. Su labor consiste en la destrucción de todas las ilusiones y en el reconocimiento de la única «verdad» del hombre: su egoísmo. No deja de ser curioso que en sus análisis y juicios históricos, como en lo referente al protestantismo o a la valoración de la Revolución Francesa, su argumentación presente extraordinarias analogías con la de los contrarrevolucionarios De Maistre y Donoso Cortés, sólo que estos últimos pretenden con el mismo diagnóstico una resacralización de la existencia, mientras que Stirner proclama su completa profanación.

Stirner ha suministrado argumentaciones a numerosos filósofos. No obstante, muy pocos le han tomado en serio, quizá se deba a su narcisismo o, como lo expresó Habermas, a su

«rigurosidad de monomaníaco» que se manifiesta en una argumentación con frecuencia rabulesca pero fascinante. Su filosofía es más bien una antifilosofía, al igual que su egoísmo materialista desemboca en una metafísica del egoísmo.

Historia editorial de *El único y su propiedad*

Entre los amigos de Stirner corría el rumor desde hacía tiempo de que trabajaba en una obra extensa, pero nada más había trascendido acerca del asunto, pues el filósofo guardó un silencio absoluto sobre sus intenciones. No obstante, de repente, en octubre del año 1844, apareció *El único y su propiedad*, que en un principio había pensado titular simple y llanamente *Yo*, decidiéndose al final por poner ese título a la segunda parte de la obra y darle, en palabras de Carl Schmitt, «el título más bello y, en todo caso, más alemán de toda la literatura alemana». Sería la primera y única obra de Max Stirner, una crítica feroz del joven hegelianismo, no por su ateísmo, sino por su debilidad, por no tener el valor de llegar a las últimas consecuencias de su pensamiento. A pesar de haberse publicado en 1844, la obra llevó como fecha de publicación el año 1845. Fue editada por Otto Wigand, de Leipzig, que había publicado a autores como Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Engels o Richard Wagner, es decir, un editor que no se arredraba ante nada. En el Estado de Sajonia un libro quedaba libre de censura previa si constaba como mínimo de 320 páginas, así que Stirner, consciente desde un principio de las dificultades que tendría que afrontar su libro, se preocupó de que tuviera las páginas necesarias. En cuanto la obra apareció, fue prohibida; el motivo rezaba: no «sólo porque en ella se reniega de la forma más impru-

dente de Dios, Cristo, la Iglesia y la religión, sino porque también se designa toda constitución social, todo Estado y gobierno como algo que no debería seguir existiendo, y se justifica la mentira, el perjurio, la estafa, el asesinato y el suicidio, negando, asimismo, el derecho a la propiedad». Sin embargo, el ministro del interior anuló poco después esta prohibición, pues consideró que el libro no era más que una ironía que se refutaba a sí misma, lo que parecía corroborado por la dedicatoria, un tanto ridícula, «a mi amor Marie Dähnhardt». En otros Estados alemanes se sucedieron las prohibiciones y autorizaciones, pero la mayoría de las instituciones censoras encontraron el libro tan «absurdo» que no lo estimaron peligroso. No obstante, provocó un escándalo considerable en el mundo filosófico del hegelianismo, aunque pasó rápidamente al olvido después de un breve e intenso debate.

El primer renacimiento de Stirner, cuyo nombre se desvaneció con el fragor de la lucha ideológica en la revolución de 1848, se produjo en la última década del siglo XIX, como supuesto precursor de Nietzsche y del movimiento anarquista. Su obra comenzó a ejercer una extraña fascinación, por más que a Stirner se le siguiera considerando un autor secundario. Pocos años antes, en 1882, había salido una segunda edición en la misma editorial de Otto Wigand, conducida ahora por sus hijos, esta vez sin la dedicatoria a su esposa. Se vendieron de ella unos mil ejemplares. No obstante, una lectura soterrada de la obra, que se fue difundiendo de forma lenta pero segura, produjo su efecto. John Mackay quedó fascinado con Stirner y entre 1889 y 1933 se esforzó por su divulgación, escribiendo, además, su primera biografía. Pero la rehabilitación de Stirner se debió, sin duda, al enorme éxito de Nietzsche. El filósofo Eduard von Hartmann llegó a destacar la dependencia nietzscheana de Stirner y la originalidad de este último. Aprove-

chando la coyuntura, la editorial Reclam, especializada en libros de bolsillo, sacó una nueva edición de *El único* de 10.000 ejemplares. Entre 1893 y 1922 se vendió la asombrosa cifra, para un libro de estas características, de 84.000 ejemplares. En 1901 la editorial Otto Wigand editó de nuevo *El único* y en 1911 Mackay publicó una edición de lujo. Entre 1890 y 1930 se vendieron alrededor de 100.000 ejemplares.

A continuación se abrió una nueva fase de supervivencia en las catacumbas hasta que se produjo el segundo renacimiento de Stirner en los años 60 del pasado siglo, impulsado sobre todo gracias a la corriente existencialista y a los movimientos rebeldes del mayo francés. No obstante, se le siguió negando su autonomía y apareció como un corto capítulo en la biografía intelectual de Marx o de Nietzsche. Resulta curioso que este carácter marginal de su obra no se haya correspondido con sus ventas. Como ha destacado Laska, en sus dos renacimientos se convirtió en un secreto «hit», en un superventas. Con el 150 aniversario de Stirner en los años 90 del siglo XX se siguió esta tendencia. Sobre todo se debe a Bernd A. Laska la nueva difusión de su obra, pues dirige un proyecto de estudios stirnerianos en la editorial LSR que profundiza en su pensamiento y recepción (http://lsr-verlag.pagina.de).

Por curiosidad mencionaremos que en España *El único y su propiedad* apareció por primera vez en 1901, en la Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia (La España moderna), Madrid, ocupando 464 páginas. Pocos años después, en 1905, se publica una nueva edición, traducida por Pedro González Blanco, en dos volúmenes (F. Sempere y Cía.), Valencia y Madrid.

Divulgación de la obra

Como hemos indicado, la obra de Stirner ha gozado de una amplia divulgación, pero de una divulgación silenciosa, camuflada y sinuosa. Muy pocos pensadores han reconocido su influencia o simplemente su mera lectura, la mayoría se ha dedicado a defenderse del reproche de «stirnerianismo» o a atribuir ese pecado a corrientes contrarias. Engels, por ejemplo, contribuyó de manera decisiva a que se considerara falsamente a Stirner como uno de los padres del anarquismo, un precursor de Bakunin, tesis que difundió posteriormente el fanático stirneriano John Mackay. Se suele olvidar que la clasificación de Engels era polémica, trataba de disociar a Stirner de la corriente proletaria y colectivista del anarquismo. Así, muchos ideólogos anarquistas se han afanado en apartar de sí a Stirner como si fuera un apestado. Sin embargo, esta inserción se infiltró en numerosos diccionarios y enciclopedias, y Stirner suele aparecer en ellos bajo el epígrafe del «anarquismo individualista».

Después de la aparición de *El único,* Feuerbach reconoció de inmediato la importancia de la obra de Stirner; en una carta a su hermano califica la obra de genial, en la que ha logrado expresar «la verdad del egoísmo», aunque de forma excéntrica. «Le doy la razón en todo menos en una cosa: no me afecta en lo esencial. Sin embargo, es el escritor más libre y genial que he conocido». Feuerbach, no obstante, eludió una discusión pública extensa con los presupuestos de Stirner, recelaba que ese pensador advenedizo y arrogante quisiera ganar fama a su costa. Marx y Engels se situaron al principio en la corriente de Feuerbach y de Proudhon. Al mismo tiempo se separaron del grupo formado por los hermanos Bauer, de los que criticaron su idealismo subjetivo y su oposición entre «espíritu» y «masa». Marx, convencido de la importancia de la obra de Stirner, abandonó provisionalmente su proyecto ya anunciado de una «crítica de la economía política» y se concentró durante varios meses, junto con Engels y Hess, en la voluminosa refutación, casi página por página, de la obra stirneriana, incluida con el título de «San Max» en su *Ideología alemana.* Es el capítulo más extenso y sustancioso de la obra. Con este texto los autores intentaron someter a Stirner a una crítica destructiva. No obstante, Marx, al concluir su escrito, decidió no publicarlo, quizá al haber remitido el debate en torno a *El único.* Por lo demás, es comprensible que estuviesen interesados en correr un tupido velo sobre Stirner, pues su obra se podía leer como un antídoto al desarrollo del materialismo histórico y del colectivismo comunista. La obra *Crítica de la más moderna filosofía alemana en sus representantes Feuerbach, Bruno Bauer y Stirner* se publicaría por primera vez en 1932.

Para Marx, Stirner es un reflejo del proceso de putrefacción del «espíritu absoluto», un «caput mortuum» en descomposición. Ideólogos como Bruno Bauer o Stirner se limitan a una crítica de las nociones religiosas sin saber que dependen del sistema que atacan, en realidad, y pese a sus «frases estremecedoras del mundo», son los más conservadores. Por mucho que se esfuerce «San Max» en su lucha contra los fantasmas, según Marx, su «yo egoísta» hace competencia a los fantasmas de Dios, de la verdad y de la humanidad. A lo largo de su crítica, Marx inventa nuevos motes para Stirner, unas veces le llama «Jacques le bonhomme», otras «San Sancho Panza», y para culminar, y haciendo alarde de sus buenos conocimientos de la literatura clásica española, parafrasea a Calderón:

Der Einzige (el único)
El valiente campeón,
El generoso adalid,
El gallardo caballero,
El ilustre paladín,
El siempre fiel cristiano,
El almirante feliz,
De África, el rey soberano,
De Alexandria, el cadé,
De Berbería, de Egipto el Cid,
Morabito y Gran Señor
De Jerusalén.

En su argumentación, Marx intenta por todos los medios demostrar que Stirner no es más que el producto de la sociedad burguesa en decadencia, una sociedad de individuos aislados, en definitiva, que su filosofía sólo aspira a una absolutización del egoísmo privado. Aunque coincide con Stirner en la dialéctica como teoría del yo, descubre en el yo stirneriano una proyección del egoísmo burgués que se debe superar mediante una reconciliación entre el yo y las relaciones sociales. El enfrentamiento entre Marx y Stirner no pudo tener ninguna consecuencia inmediata, ya que quedó encerrado en un cajón de la historia que se abriría muchos años después.

Pero la divulgación de Stirner siguió su curso por otros caminos. Decisiva fue su mención por el filósofo Eduard von Hartmann (1842-1906), autor de una *Filosofía del inconsciente*, y por Friedrich Albert Lange en su *Historia del materialismo*. Esta circunstancia es importante porque Nietzsche leyó detenidamente a los dos filósofos. Sobre todo apreció la obra mencionada de Lange, publicada en 1866, y que adquirió una gran divulgación. En ella se habla del libro de Stirner como del más radical que el autor conocía, y expresaba su tristeza porque

no se hubiese escrito una segunda parte más positiva. A Lange le recordaba a Schopenhauer: «el yo como mi propia voluntad y representación». No se sabe con certeza el motivo de la insistencia de Nietzsche (que casualmente nació en el mismo año y en el mismo mes en que apareció *El único*) en negar la influencia de Stirner, una influencia que es ostensible y tanto desde una perspectiva sustancial como estilística. En Stirner se encuentran más que los rudimentos de una genealogía de la moral, desarrolla una teoría de la voluntad del yo con claros paralelismos en la voluntad de poder nietzscheana, su figura del «propietario» presenta analogías con el «superhombre», y fue Stirner y no Nietzsche quien proclamó por primera vez la dramática afirmación de la muerte de Dios. En ninguna parte de la obra de Nietzsche, sin embargo, nos toparemos con una alusión directa a Stirner. Y, no obstante, sabemos que Nietzsche llegó a recomendar su lectura a algunos de sus amigos. Por ejemplo en 1874 a Adolf Baumgartner, designando su obra como la más osada y consecuente desde Hobbes. Como resarcimiento, el éxito de Nietzsche, a pesar de su silencio, contribuyó sin duda a la divulgación de la obra de Stirner.

Ya hemos hablado de Mackay y de sus intentos infructuosos por situar a Stirner en la corriente anarquista. En este ámbito tenemos que mencionar el interés que despertó *El único* en filósofos del Derecho como Rudolf Stammler (1856-1938), para quien Stirner, y no Bakunin o Kropotkin, representa la pureza de la teoría anarquista. Sin embargo, entre anarquistas y marxistas, Stirner siempre ha sido visto como un bohemio, un paria, un representante del «individualismo aristocrático». A partir del análisis de Stammler, Stirner se convertiría en un «caso» filosófico-jurídico que aún hoy merece la atención de los especialistas. Otro filósofo del Derecho, Carl August Emge (1886-1970), estableció el primer vínculo de

Stirner con el nacionalsocialismo. Mientras tanto se producía una lectura «ultra-liberal» de *El único*. En efecto, en América, Benjamin R. Tucker (1854-1939) y escritores como la novelista Ayn Rand, asumen argumentaciones stirnerianas en el ámbito de un capitalismo libertario que hoy encuentra nuevos seguidores en filósofos como Nozick o en gurús de la «New Economy». Sin embargo, aquí sería necesario especificar que el capitalismo stirneriano no aspira a la acumulación de capital, sino al consumo total, a la desmedida en el consumo, en lo que queda englobada la explotación completa de la naturaleza. También en los nuevos movimientos cibernéticos surgidos en la actualidad se pueden comprobar tópicos stirnerianos; en cierta medida las nuevas tendencias intelectuales que acuñan nuestro mundo respiran una atmósfera stirneriana, son fruto del mecanicismo de un La Mettrie y del capitalismo libertario. Nunca ha sido Stirner tan actual.

Antes hemos hecho referencia a un vínculo entre Stirner y el nacionalsocialismo. Este vínculo quedó demostrado en una de las obras fundamentales sobre Stirner, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft (La ideología de la sociedad anómina)*, de Hans G. Helms, en la cual se le clasifica entre los pensadores protofascistas. Helms, desde una perspectiva marxista, califica la obra como un manifiesto burgués y a Stirner como un ideólogo de la metafísica del pequeñoburgués que culminó en el III Reich. Su influencia en Mussolini o en Dietrich Eckart, el primer director del «Völkischer Beobachter», es un hecho constatado. Para Helm la obra de Stirner representa «el paradigma de una fantasía pequeñoburguesa en una situación social desolada». Esta clasificación de Stirner, al igual que la del individualismo anarquista, tuvo cierto éxito. Así, George Steiner incluyó una selección de *El único* en una colección con el título *Roots of the Rights. Readings in Fascist, Racist an*

Elitist Ideology, no dudando en mencionar a Stirner como precursor de Rosenberg. Entre algunos ideólogos fascistas y nacionalsocialistas se considera a Stirner como el defensor de un regreso al «estado de naturaleza», en el que se establece una jerarquía en función de la voluntad de poder. En él no existe el Estado, sino un vínculo directo, sin intermediarios, entre el líder y sus seguidores, como podría haber sido, por ejemplo, el caso de Hitler con su pueblo.

Pero la influencia de Stirner también ha quedado constatada en las más diversas corrientes del pensamiento. El fundador de la antroposofía Rudolf Steiner, Dostoievski, André Gide, los surrealistas franceses, George Bernard Shaw, los autores existencialistas, han leído a Stirner y han tomado de él lo que más se acomodaba a sus ideas, o Stirner ha influido en ellos en la medida en que les ha obligado a tomar distancia de él. En toda filosofía de la rebelión, como la de Michel Foucault, se encuentran tópicos stirnerianos. En cierto modo, el pensador francés continúa la argumentación de Stirner proclamando la muerte del «invento» Hombre y la reinvención del individuo como un ser que se crea a sí mismo. En otros pensadores resulta fundamental en su biografía intelectual, como es el caso del filósofo del Estado Carl Schmitt, afectado por una relación con Stirner dominada por la fascinación y la repulsión, o de Ernst Jünger, a quien le sirvió para perfilar la figura del «anarca», incluyendo a Stirner como una referencia cifrada en su novela *Eumeswil*.

J. Rafael Hernández Arias

BIBLIOGRAFÍA

– Arvon, Henri, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, París, 1954.

– De Amicis, A., *Il pensiero giuridico e politico di Max Stirner*, Roma, 1969.

– Escobar, R., *Nel cerchio magico. Stirner: la politica dalla gerarchia alla reciprocitá*, Milán, 1986.

– Essbach, Wolfgang, *Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des historischen Materialismus*, Göttingen, 1978.

– Essbach, Wolfgang, *Die Junghegelianer*, München, 1988.

– Ferri, Enrico, *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Milán, 1992.

– Heck, Léon (ed.), *Das Prinzip Egoismus*, Tübingen, 1994.

– Helms, Hans G., *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, Köln, 1966.

– Hogrebe, Wolfram, *Deutsche Philosophie im XIX Jahrhundert*, München, 1987.

– Holz, H. H., *Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie: Stirner, Nietzsche, Sartre, Markuse, neue Linke*, Darmstadt, 1976.

– Kast, Bernd, *Die Thematik des Eigners in der Philosophie Max Stirners*, Bonn, 1979.

– Langer, Friedrich Albert, *Geschichte der Materialismus*, Frankfurt, 1974, 2 vol.

– Laska, Bernd A., *Ein heimlicher Hit. 150 Jahre Stirners «Einziger». Eine kurze Editionsgeschichte*, Nürnberg, 1994.

– Laska, Bernd A., *Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners «Einziger»*, Nürnberg, 1996.

– Laska, Bernd A., *«Katechon» und «Anarch». Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner*, Nürnberg, 1997.

– Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, 1978 (1941).

– Mackay, John Henry, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Lahn, 1977.

– Paterson, R. W. K., *Max Stirner, The Nihilistic Egoist*, Oxford, 1971.

– Penzo, Giorgio, *La rivolta esistenziale*, Torino, 1971.

– Samson, Otto, *Stirner und Staat*, Hamburg, 1924.

– Simon, Ulrich, *Zur Kritik der Philosophie Max Stirners*, Frankfurt, 1982.

– Stirner, Max, *Parerga, Kritiken, Repliken*, editado por Bernd A. Laska, Nürnberg, 1986.

– Suren, Peter, *Max Stirner über Nutzen und Schaden der Wahrheit*, Frankfurt, 1991.

EL ÚNICO Y SU PROPIEDAD

EL ÚNICO Y SU PROPIEDAD

HE FUNDADO MI CAUSA EN NADA

¡Cuántas causas no debería defender! Ante todo la buena causa, luego la causa de Dios, la causa de la verdad, de la libertad, de la humanidad, de la justicia; además, la causa de mi pueblo, de mi príncipe, de mi patria; finalmente, la causa del espíritu y miles de otras causas. Tan sólo *mi* causa no debe ser nunca asunto mío. «¡Pues vaya con el egoísta que sólo piensa en sí mismo!»

Consideremos, por tanto, qué hacen con *su* causa aquellos por cuya causa debemos trabajar, sacrificarnos y entusiasmarnos.

Sabéis anunciar muchas cosas profundas sobre Dios, habéis explorado durante miles de años los «abismos de la divinidad» y escudriñado en su corazón, de tal manera que bien podéis decirnos cómo Dios mismo impulsa la «causa divina», a la que nosotros estamos llamados a servir. Y tampoco ocultáis los designios del Señor. ¿Cuál es entonces su causa? ¿Acaso tiene Él, como se exige de *nosotros*, una causa ajena? ¿Ha hecho suya la causa de la verdad, del amor? Este malentendido os indigna y nos aleccionáis diciendo que la causa de Dios, ciertamente, es la causa de la verdad y del amor, pero que esa causa no se

puede calificar como ajena a Él, pues Dios es la verdad y el amor; os indigna la suposición de que Dios pudiera igualarse a nosotros, pobres gusanos, al impulsar una causa ajena como si fuera propia. «¿Debería hacer suya Dios la causa de la verdad, si Él mismo no fuera la verdad?» Él sólo se preocupa de *su* causa, pero como Él es todo en todo, por esa misma razón también su causa es «todo». Nosotros, en cambio, no somos todo en todo, y nuestra causa es muy pequeña y despreciable, por eso tenemos que «servir a una causa superior». Bien, está claro, Dios sólo se preocupa de lo Suyo, sólo se ocupa de sí mismo, sólo piensa en sí mismo y sólo se cuida de sí mismo, ¡ay de todo aquello que no le agrada! Él no sirve a nada superior y sólo se satisface a sí mismo. La causa que defiende es puramente... egoísta.

¿Y qué ocurre con la humanidad, cuya causa deberíamos hacer nuestra? ¿Es acaso su causa la de otro y sirve la humanidad a una causa superior? No, la humanidad sólo se preocupa de sí misma, sólo quiere promover la humanidad; la humanidad es su propia causa. Para desarrollarse a sí misma, deja que pueblos e individuos se atormenten a su servicio, y cuando éstos han rendido lo que la humanidad necesita, entonces son arrojados por ella, en agradecimiento, al estiércol de la historia. ¿No es la causa de la humanidad una causa puramente egoísta?

No necesito demostrar a cada uno de aquellos a quienes les gustaría endosarnos su causa que sólo se trata de él y no de nosotros, que sólo se trata de su provecho y no del nuestro. Analizad si no lo siguiente. ¿Codician la verdad, la libertad, la humanidad, la justicia, otra cosa que no sea vuestro entusiasmo por ellas y vuestro servicio?

Servidlas con celo, rendidlas homenaje, eso es todo lo que demandan. Consideremos el pueblo que se ve protegido por

fieles patriotas. Los patriotas caen en luchas sangrientas o en lucha contra el hambre y la necesidad. ¿Qué pide el pueblo? El pueblo se convierte con el abono de los cadáveres en un «pueblo floreciente». Los individuos han caído «por la gran causa del pueblo», y el pueblo pronuncia en su honor unas palabras de agradecimiento y... saca provecho. A eso lo denomino yo un egoísmo lucrativo.

Pero contemplad a ese sultán que tan afectuoso cuida de «los suyos». ¿No es la más pura abnegación, y acaso no se sacrifica a cada instante por los suyos? Sí señor, por «los suyos». Pero inténtalo una vez y no te muestres de los suyos, sino como el tuyo, entonces, por haberte querido zafar de su egoísmo, acabarás en una mazmorra. El sultán ha hecho depender su causa de nada que no sea de sí mismo, él es todo en todo, es el único para él y no tolera a ningún otro que ose no ser uno de los «suyos».

¿Y a la luz de estos esclarecedores ejemplos no queréis aprender que el egoísta es al que mejor le va? Yo, por mi parte, aprendo de ello una lección y, en vez de servir desinteresadamente a uno de esos grandes egoístas, prefiero ser yo mismo el egoísta.

Dios y la humanidad han fundado su causa en nada, en nada que no sea ellos mismos. Así pues, fundo de igual manera mi causa en *mí mismo*, puesto que yo soy, en la misma medida en que lo es Dios, la negación de todo lo ajeno; ya que yo soy mi todo, yo soy el único.

Si Dios y la humanidad, como aseguráis, tienen la capacidad necesaria para ser todo en todo, yo siento que *a mí* me faltará aún menos, y que yo no emitiré ninguna queja sobre mi «futilidad». Yo no soy nada en el sentido de vacío, sino que soy la nada creadora, la nada de la cual yo mismo lo creo todo como creador.

¡Fuera, pues, con toda causa que no sea del todo mía! ¿Decís que mi causa al menos debería ser la «buena causa»? ¿Qué es bueno y qué es malo? Yo mismo soy mi propia causa, y no soy ni bueno ni malo. Ninguna de las dos cosas tiene sentido para mí.

Lo divino es cosa de Dios, lo humano del hombre. Mi causa no es ni la divina ni la humana, no es la verdadera, buena, justa, libre, etc., sino solamente la *mía*, y no es ninguna causa general, sino que es... *única*, como yo soy único.

¡No me interesa nada que esté por encima de mí!

PRIMERA PARTE

EL HOMBRE

El Hombre es el ser supremo para el hombre, dice Feuerbach.

Se acaba de descubrir al Hombre, dice Bruno Bauer.

Examinemos, pues, con más detalle a este ser supremo y este nuevo hallazgo.

I
Una vida humana

Desde el mismo instante en que ve la luz del día, el hombre, inmerso en la confusión a la que ha sido arrojado junto con todo lo demás, intenta encontrarse *a sí* mismo y conquistarse *a sí* mismo.

No obstante, todo aquello que entra en contacto con el niño se defiende una y otra vez de sus ataques y afirma su propia existencia.

Por consiguiente, y como cada cosa se *mantiene a sí misma* y entra en continua colisión con las demás, es inevitable la *lucha* por afirmarse a sí mismo.

Vencer o *sucumbir:* entre estas dos vicisitudes oscila el destino de la lucha. El vencedor se convierte en *señor*, el derrotado en *súbdito*, el primero ejerce la soberanía y los «derechos soberanos», el segundo cumple con veneración y respeto los «deberes del súbdito».

Pero los dos siguen siendo enemigos y permanecen al acecho: acechan las *debilidades* del otro: los niños las de los padres, y los padres las de los hijos (por ejemplo su miedo), o el bastón supera al hombre o el hombre al bastón.

En la edad infantil la liberación toma su curso y se manifiesta en nuestro intento de llegar al fondo de las cosas o «detrás de las cosas», por eso espiamos las debilidades de los demás, para lo cual los niños poseen un seguro instinto, a ello se debe que nos guste romper, revolver en rincones ocultos, curiosear en lo guardado y retirado, experimentando con todo. En cuanto hemos llegado al fondo del asunto, nos sabemos seguros; si, por ejemplo, sacamos la conclusión de que la férula es débil contra nuestra obstinación, ya no la tememos más, «nos hemos emancipado de ella». Detrás de la férula permanece, más poderosa que nosotros, nuestra... obstinación, nuestro valor obstinado. Poco a poco llegamos al fondo de todo lo que nos resultaba siniestro o terrible, al fondo del temido y siniestro poder de la férula, del severo gesto del padre, etc., y detrás de todo encontramos nuestra... ataraxia, esto es, la imperturbabilidad, el arrojo, nuestra resistencia, supremacía, invencibilidad. De lo que antes nos infundió miedo y respeto, ya no retrocedemos más con temor, sino que hacemos acopio de *valor*. Detrás de todo encontramos nuestro *valor*, nuestra superioridad; detrás de la ruda orden del superior y de los

padres se encuentra nuestra valerosa voluntad o nuestra astucia triunfadora. Y cuanto más nos sentimos a nosotros mismos, más pequeño parece lo que antes parecía insuperable. Y ¿qué es nuestra sagacidad y astucia, nuestro valor y nuestra obstinación? ¡Qué otra cosa sino... *espíritu*!

Durante un tiempo considerable quedamos al margen de una lucha que más tarde no nos dará un respiro: la lucha contra la *razón*. La más bella infancia pasa sin que sea necesario ocuparse de la *razón*. No nos preocupamos en absoluto de ella, no le prestamos atención, no aceptamos ninguna razón. Mediante el *convencimiento* no se nos lleva a ninguna parte, y somos sordos frente a las buenas razones, principios, etc.; en cambio, nos resulta difícil resistir las carantoñas, los castigos y otras cosas parecidas.

Esa amarga lucha vital con la *razón* se produce más tarde, y comienza una nueva fase: en la infancia jugamos sin cavilar demasiado.

Espíritu significa el primer encuentro con nosotros mismos, la primera «profanación» de lo divino, esto es, de lo siniestro, de lo espectral, de «los poderes superiores». A nuestro fresco sentimiento juvenil, a este sentimiento de nosotros mismos, ya no le impone nada: el mundo queda en descrédito, pues estamos por encima de él, somos *espíritu*.

Ahora nos damos cuenta de que hasta ese momento no habíamos contemplado el mundo con espíritu, sino sólo con asombro y fijeza.

Ejercitamos nuestras primeras fuerzas frente a *poderes de la naturaleza*. Los padres nos imponen como poder de la naturaleza; más tarde esto significará que hay que abandonar al padre y a la madre, que tenemos que dinamitar todo poder de la naturaleza, que se deben superar. Para los razonables, esto es, para los «hombres espirituales», no hay ninguna familia como

poder de la naturaleza: se muestra una renuncia a los padres, hermanos, etc. Si estos poderes «renacieran» como *poderes espirituales y racionales*, ya no serían más lo que fueron antes.

Y no sólo los padres, los *hombres* en general son vencidos por el joven; ya no representan para él un impedimento, y ya no son tomados en consideración, pues ahora cobra vigencia el principio: se debe obedecer más a Dios que a los hombres. Todo lo «*terrenal*» retrocede, bajo esta perspectiva elevada, hacia una despreciable lejanía, pues se trata de una perspectiva... *celestial*.

El comportamiento se ha invertido por completo, el joven adopta una actitud *espiritual*, mientras que el niño, que aún no se sentía como espíritu, crecía con un aprendizaje trivial. El primero no intenta apoderarse de las *cosas*, por ejemplo introduciendo en su mente los *datos* históricos, sino de los *pensamientos* que yacen ocultos en las cosas, por ejemplo del espíritu de la historia; el niño, por el contrario, comprende bien las *relaciones*, pero no las ideas, el espíritu; por esa razón va ensartando lo aprendido sin proceder de forma apriorística y teórica, es decir, sin buscar ideas.

Si en la infancia se tuvo que superar la resistencia de las *leyes universales*, ahora uno se topa, en todo aquello que emprende, con una objeción del espíritu, de la razón, de la *propia conciencia*. «Eso es irracional, anticristiano, antipatriótico», ésta y otras cosas parecidas nos grita la conciencia y nos hace desistir atemorizados. No tememos el poder de las vengativas Euménides, ni la ira de Poseidón, ni a Dios, en tanto que puede escudriñar lo oculto, ni a la férula de castigo del padre, sino a la *conciencia*.

Entonces «nos dejamos llevar por nuestros pensamientos» y seguimos sus mandamientos, al igual que con anterioridad habíamos seguido los paternales y humanos. Nuestras acciones

se rigen según nuestros pensamientos (ideas, nociones, *creencias*), como en la infancia según las órdenes de los padres.

No obstante, aun siendo niños ya habíamos pensado, sólo que nuestros pensamientos no eran inmateriales, abstractos, *absolutos*, esto es, nada más que pensamientos; no eran un Cielo por sí mismos, un puro mundo del pensamiento, pensamientos *lógicos*.

Al contrario, tan sólo habían sido pensamientos que nos hacíamos sobre una *cosa:* pensábamos la cosa para nosotros de una manera u otra. Así pues, pensábamos: el mundo que vemos aquí lo ha hecho Dios; pero no pensábamos (escudriñábamos) las «profundidades de la divinidad misma». Pensábamos: «eso es lo verdadero en la cosa», pero no pensábamos lo verdadero o la verdad, ni tampoco construíamos la frase «Dios es la verdad». No tocábamos las «profundidades de la divinidad que es la verdad». Ante esas preguntas puramente lógicas, esto es, teológicas, como «qué es la verdad», no se detiene Pilatos, aun cuando él en un caso particular no duda en averiguar «qué hay de verdadero en la cosa», esto es, si la *cosa* es cierta.

Cada pensamiento ligado a una *cosa* aún no es *nada más que pensamiento*, pensamiento absoluto.

Sacar a la luz el *pensamiento puro* o hacerse dependiente de él, es placer juvenil, y todas las figuras luminosas del mundo del pensamiento, como la verdad, la libertad, la humanidad, *el* Hombre, etc., alumbran y entusiasman al alma juvenil.

Pero una vez que se ha reconocido al espíritu como lo esencial, supone una diferencia si el espíritu es pobre o rico, y por eso se intenta ser rico en espíritu. Se desea ampliar el espíritu, fundamentar su reino, un reino que no es de este mundo, el cual debe ser superado. Así anhela convertirse en *todo en todo*, esto es, aun cuando soy espíritu, no soy el espíritu *perfecto*, antes tengo que buscar el espíritu perfecto.

Todo depende, ciertamente, del espíritu, pero ¿es todo espíritu el espíritu «correcto»? El espíritu correcto y verdadero es el ideal del espíritu, el «espíritu santo». No es Mi espíritu o Tu espíritu, sino precisamente un... espíritu ideal, transcendental, es «Dios». «Dios es espíritu». Y ese «Padre que está en los Cielos se lo da a quienes lo piden»[1].

El hombre adulto se separa del joven en que él toma el mundo como es, en vez de figurarse que va de mal en peor y pretender mejorarlo, esto es, modelarlo según sus ideales. En él se afianza la opinión de que se debe proceder con el mundo según su *interés* y no según sus *ideales*.

Mientras uno sólo se siente como *espíritu*, y únicamente valora ser espíritu (al joven le resulta fácil entregar su vida, lo «corpóreo», por nada, por la más necia ofensa al honor), sólo se tienen *pensamientos*, ideas, que, una vez encontrada una esfera de actuación, esperamos poder realizar. Así pues, entretanto sólo se tienen *ideales*, ideas o pensamientos imperfectos.

Sólo cuando uno se ha tomado a sí mismo un cariño *personal* y, al sentirse como su vivo retrato, encuentra placer en sí mismo (pero esto ocurre en la edad adulta del hombre), sólo entonces se tiene un interés personal o *egoísta*, esto es, un interés no sólo de nuestro espíritu, sino una total satisfacción, satisfacción de todo el individuo, un interés *interesado*. Comparad a un hombre adulto con un joven, a ver si el primero no os parece más duro, ruin e interesado. ¿Es por ello peor? Decís que no, que se ha vuelto más decidido o, como también lo llamáis, «más práctico». Lo principal, sin embargo, es que él está más centrado que el joven, quien «se entusiasma» por otras cosas, por ejemplo por Dios, la patria y similares.

Por ello el hombre se encuentra a sí mismo por *segunda* vez.

(1) Lc 11, 13.

El joven se encontró como *espíritu* y volvió a perderse en el espíritu *general*, el perfecto espíritu santo, *el* Hombre, la humanidad, en suma, todos los ideales; el hombre se encuentra como espíritu *corpóreo*.

Los niños tenían sólo intereses *materiales*, esto es, sin pensamientos y sin ideas; los jóvenes únicamente intereses *espirituales;* el hombre adulto tiene intereses corporales, personales, egoístas.

Cuando el niño no tiene un *objeto* con el cual ocuparse, siente aburrimiento, pues no sabe ocuparse consigo mismo. El joven, a la inversa, deja de lado el objeto porque le surgen *pensamientos* a partir del objeto: él se ocupa de sus pensamientos, de sus sueños, se ocupa espiritualmente o su «espíritu está ocupado».

El joven encierra todo lo que no es espiritual en la despreciable categoría que denomina «futilidades». Cuando, no obstante, se toma en serio las más ínfimas futilidades (por ejemplo las ceremonias universitarias y otras formalidades), ocurre porque descubre en ellas *espíritu*, esto es, cuando las considera *símbolos*.

De la misma manera en que yo me encuentro detrás de las cosas y, ciertamente, como espíritu, así debo encontrarme también más tarde *detrás de los pensamientos* como su creador y *propietario*. En el periodo espiritual no daba abasto para los pensamientos que nacían de mi mente; como fantasías febriles se cernían sobre mí y me estremecían: eran un poder terrible. Los pensamientos se habían *personificado* por sí mismos, eran fantasmas, como Dios, el Emperador, el Papa, la patria, etc. Si destruyo su corporeidad, la vuelvo a asimilar en la mía y digo: sólo yo soy corpóreo. Y entonces tomo el mundo como lo que es para Mí, como lo Mío, como Mi propiedad: todo lo refiero a Mí.

Si yo, como espíritu, rechazo el mundo con el más profundo desprecio del mundo, rechazo como propietario los espíritus o ideas en su «vanidad». Ya no tienen ningún poder sobre mí, al igual que ningún «poder de la tierra» tiene poder sobre el espíritu.

El niño era realista, estaba implicado en las cosas de este mundo, hasta que poco a poco consiguió llegar detrás de esas cosas; el joven era idealista, entusiasmado por los pensamientos, hasta que con esfuerzo llegó a convertirse en el hombre egoísta que maneja a su antojo las cosas y los pensamientos y que pone su interés personal sobre todas las cosas. ¿Y, finalmente, el anciano? Cuando llegue a serlo, aún habrá tiempo para hablar de él.

II
Los antiguos y los modernos

Cómo se desarrolló cada uno de nosotros, a qué aspiró, qué consiguió o perdió, qué fines antaño persiguió y en qué planes y sueños pone ahora todo su empeño, qué transformaciones experimentaron sus ideas, qué estremecimientos sufrieron sus principios, en suma, cómo se ha llegado a ser hoy lo que no se era ayer o hace años, cada uno evoca de nuevo todo esto de su recuerdo con más o menos facilidad, y percibe con especial viveza qué transformaciones se han producido en él mismo precisamente cuando tiene ante la vista el desarrollo de una vida ajena.

Profundicemos, por tanto, en la existencia que llevaron nuestros antepasados.

1. Los antiguos

Como la costumbre ha apodado a nuestros antepasados precristianos con el nombre de los «antiguos», no queremos echarles en cara que, en comparación con nosotros, gente experimentada, en realidad deberían llamarse los niños, y preferimos honrarlos como nuestros buenos antepasados. Pero ¿cómo es posible que hayan envejecido y quién pudo desplazarlos con su supuesta novedad?

Conocemos bien al innovador revolucionario y al heredero sin respeto que incluso llegó a profanar el «sabbath» de los padres para santificar el domingo, y a interrumpir el curso del tiempo para iniciar una nueva cronología. Nosotros le conocemos y sabemos que es... el cristiano. Pero ¿goza de una eterna juventud y sigue siendo hoy «el moderno» o también quedará anticuado de la misma manera en que dejó anticuados a los «antiguos»?

Los antiguos fueron los mismos que engendraron al joven que los superó. Atendamos, pues, a este acto de procreación.

«Para los antiguos el mundo era una verdad», dice Feuerbach, pero se olvida de añadir una importante observación: una verdad de la que trataron de demostrar su falsedad y finalmente lo lograron. Se puede conocer fácilmente qué quería decir Feuerbach con esas palabras, si se comparan con las frases cristianas acerca de la «vanidad e inconstancia del mundo». Al igual que el cristiano nunca se puede convencer de la vanidad de la palabra divina, sino que cree en su eterna e imperturbable verdad, la cual, cuanto más se investiga en sus profundidades, más esplendorosa debe salir a la luz y triunfar, así vivían los antiguos, por su parte, en el sentimiento de que el mundo y las relaciones terrenales (por ejemplo los vínculos naturales de

sangre) eran lo verdadero ante lo cual debían humillar su impotente «yo». Precisamente aquello a lo que dieron importancia los antiguos, se ve rechazado por los cristianos como carente de valor, y lo que aquéllos reconocieron como verdadero, éstos lo estigmatizaron como una mentira vanidosa: la elevada importancia de la patria desaparece y el cristiano se debe considerar como un «extranjero en la tierra»[2]; la santidad de la inhumación de los muertos, de la cual surgió una obra de arte como *Antígona* de Sófocles, se designa como algo deplorable («dejad que los muertos entierren a sus muertos»); la inquebrantable verdad de los vínculos familiares se representa como un algo falso de lo que uno no se puede desprender lo bastante a tiempo[3], y así ocurre con todo.

Se comprueba que las dos partes tienen por verdad lo opuesto; unos lo natural, los otros lo espiritual; unos las cosas y relaciones terrenales, los otros las celestiales (la patria celestial, «la Jerusalén de los Cielos», etc.), así sólo nos queda por considerar cómo pudo surgir de la Antigüedad la nueva edad y aquella innegable subversión. Los mismos antiguos trabajaron en hacer de su verdad una mentira.

Sumerjámonos ahora en los años más esplendorosos de los antiguos, en el siglo de Pericles. Entonces dominaban las actitudes sofistas, y Grecia pasaba el tiempo con lo que anteriormente se había considerado con terrible seriedad.

Demasiado tiempo habían sido esclavizados los padres por el poder del inalterable «status quo», como para que los descendientes no se vieran obligados a aprender de las amargas experiencias a *sentirse a sí mismos.* Con valerosa osadía pronunciaron los *sofistas* la palabra alentadora: «¡No te dejes des-

(2) Heb 11, 13.
(3) Mc 10, 29.

concertar!», y difundieron la doctrina esclarecedora: «emplea en toda ocasión tu inteligencia, tu ingenio, tu perspicacia; con un fino y ejercitado entendimiento es como uno mejor se abre paso por el mundo, como se prepara la mejor suerte, la *vida* agradable». Así pues, ellos reconocen en el *espíritu* el arma verdadera del hombre contra el mundo. Por ello aprecian tanto la destreza dialéctica, la elocuencia, el arte de discutir, etc. Declaran que el espíritu debe emplearse contra todo; pero aún están muy lejos de la santidad del espíritu, pues él sólo les sirve como *medio*, como arma, como los niños se sirven de la astucia y de la obstinación: su espíritu es la inteligencia *incorruptible.*

Hoy en día a eso se le llamaría una formación intelectual incompleta y se añadiría la advertencia: no forméis sólo vuestro intelecto, sino en especial también vuestro corazón. Lo mismo hizo *Sócrates.* Como el corazón no se quedó libre de los impulsos naturales, sino que permaneció colmado del contenido más fortuito y sometido por completo, con una *avidez* carente de crítica, a todas las influencias exteriores, esto es, como una vasija de los más variados *placeres*, así no se pudo evitar que el libre intelecto se viera obligado a servir al «mal corazón» y estuviera dispuesto a justificar lo que codiciase la dureza de ese corazón.

Por esta razón dice Sócrates que no basta emplear el intelecto en todas las cosas, sino que todo depende de en favor de qué *causa* lo aplicamos. Ahora diríamos: se debe servir a la «buena causa». Servir a la buena causa significa... ser... moral. Por eso Sócrates es el fundador de la ética.

Sin embargo, el principio de la sofística tenía que conducir a que el más ciego esclavo de sus deseos pudiese ser un acertado sofista e interpretar y fundar todo con ingenio a favor de su rudo corazón. ¿Qué podría haber para lo que no se pudiese

encontrar un «buen motivo» y que no fuese posible defender de alguna manera?

Por eso dice Sócrates: debéis ser «puros de corazón», si queréis que se aprecie vuestro ingenio. A partir de aquí comienza el segundo periodo de la liberación espiritual griega, el periodo de la *pureza del corazón*. La primera fase, en concreto, finalizó con los sofistas al proclamar la omnipotencia de la razón. Pero el corazón permaneció *mundano*, siguió siendo un siervo del mundo, siempre excitado por deseos terrenales. Este corazón rudo tenía que recibir a partir de ese momento una educación: la época de la *educación del corazón*. Pero ¿cómo se debe formar al corazón? Lo que ha logrado el intelecto, esta parte del espíritu, en concreto la capacidad de jugar libremente con y por encima de todo contenido, eso es lo que le espera al corazón: todo lo *terrenal* debe quedar deshonrado ante él, de tal manera que al final se renuncie a la familia, a la comunidad, a la patria y a otras cosas similares por amor al corazón, esto es, por amor a la *dicha*, a la dicha del corazón.

La experiencia cotidiana confirma que el intelecto puede haber renunciado hace largo tiempo a una cosa, cuando el corazón aún sigue latiendo por ella muchos años. Asimismo, hasta tal punto se había impuesto el entendimiento sofista sobre los viejos poderes dominadores, que sólo hubo que expulsarlos del corazón, donde moraban sin ser molestados, para, finalmente, dejar de influir en el hombre.

Esta guerra fue declarada por Sócrates y sólo se firmó la paz el día en que murió el viejo mundo.

Con Sócrates se inicia el examen del corazón, y todo su contenido se ve sometido a juicio. En sus últimos y más intensos esfuerzos, los antiguos se desprendieron del contenido del corazón y dejaron que no latiera por nada más: ésta fue la acción del escéptico. En el periodo escéptico se alcanzó la

misma pureza de corazón que el intelecto había logrado forjar en el sofista.

La formación sofista ha logrado que el intelecto no *se detenga* ante nada, y la escéptica, que el corazón no *se conmueva* por nada más.

Mientras el ser humano está involucrado en el acontecer del mundo y se encuentra confuso por las relaciones con el mundo –y lo está hasta el final de la Antigüedad, puesto que su corazón aún tiene que luchar por la independencia de lo terrenal–, sigue sin ser espíritu, pues el espíritu es incorpóreo y no tiene ninguna relación con el mundo y la corporeidad; para él no existe el mundo, ni los vínculos naturales, sino sólo lo espiritual y los vínculos espirituales. Por eso el hombre primero tuvo que ser tan desconsiderado y despreocupado, tan carente de relaciones como lo representa la formación escéptica, tan indiferente frente al mundo que ni siquiera su desmoronamiento le afectara, antes de poder sentirse «sin-mundo», esto es, como espíritu. Y esto es el resultado del enorme trabajo de los antiguos: que el hombre se sepa como un ser sin relaciones y sin mundo, se sepa *espíritu*.

Sólo ahora, después de haberle abandonado toda cuita terrenal, es él todo en todo, sólo es para sí mismo, es decir, es espíritu para el espíritu, o más claro: sólo se preocupa de lo espiritual.

En la viperina astucia y en la inocencia de paloma cristianas se han perfeccionado hasta tal extremo las dos caras de la antigua liberación espiritual, el intelecto y el corazón, que vuelven a aparecer jóvenes y nuevas, y ni la una ni la otra se dejan ya desconcertar por lo terrenal y natural.

Así pues, los antiguos se elevaron hacia el *espíritu* y aspiraron a ser *espirituales*. Pero un hombre que quiere ser activo como espíritu se ve arrastrado a realizar otras tareas que antes no se

había imaginado, tareas que ocupan realmente al espíritu y no a los simples sentidos o al *ingenio*, que sólo se esfuerza por apoderarse de las *cosas*. El espíritu tan sólo se afana por lo espiritual y busca en todo las «huellas del espíritu», para el espíritu *creyente* «todo emana de Dios» y sólo le interesa en la medida en que revela esa procedencia; al espíritu *filosófico* todo le parece llevar el sello de la razón y sólo le interesa en la medida en que él cree encontrar en él razón, esto es, contenido espiritual.

Por lo tanto, los antiguos no aguzaron el espíritu, que decididamente no tiene nada que ver con algo «material», con ninguna *cosa*, sino sólo con el ser que existe detrás y sobre las cosas, con los *pensamientos*, puesto que aún no lo tenían; no, en un principio se dedicaron a aspirar a él y a anhelarlo y, por consiguiente, lo aguzaron contra su poderoso enemigo, el mundo de los sentidos (pero ¿qué no habrían considerado sensorial, puesto que Jehová o los dioses de los paganos aún estaban muy lejos del concepto «Dios es *espíritu*», la patria «celestial» aún no había ocupado el lugar de lo sensorial, etc.?); contra el mundo de los sentidos aguzaron el *sentido*, el ingenio. Aún hoy los judíos, estos niños precoces de la Antigüedad, no han llegado más lejos y, pese a toda sutileza y fortaleza de ingenio y de intelecto, el cual se apodera de las *cosas* con ligero esfuerzo y las obliga a servirle, no pueden encontrar el *espíritu*, que no sabe *hacer nada de las cosas*.

El cristiano tiene intereses espirituales porque se permite ser un hombre *espiritual*; el judío ni siquiera comprende esos intereses en su pureza, porque no se permite no atribuir *ningún valor* a las cosas. No demanda pura *espiritualidad*, una espiritualidad como sólo se expresa religiosamente, por ejemplo, en la *fe* del cristiano, la cual no se justifica en las obras. Su *falta de espiritualidad* separa para siempre a los judíos de los cristianos; pues para los carentes de espíritu resulta incomprensible el espiritual, al igual que para el espiritual resulta despreciable el carente de espíritu. Mas los judíos sólo tienen el «espíritu de este mundo».

El ingenio y la sagacidad de la Antigüedad están tan lejos del espíritu y de la espiritualidad del mundo cristiano como la tierra del cielo.

Quien se siente como espíritu libre, no se siente oprimido o angustiado por las cosas de este mundo, ya que no las estima. Si aún siente su carga, se debe ser lo bastante necio como para añadirles *peso*, para lo que se necesita aparentemente que uno aún tenga algo que ver con la «amada vida». A quien sólo le interesa saberse y actuar como un espíritu libre, pregunta poco acerca de lo mal que le va y tampoco piensa en cómo tiene que organizarse para vivir realmente libre o con agrado. Las incomodidades de la vida dependiente de las cosas no le perturban, pues él vive sólo espiritualmente y de un alimento espiritual, en lo demás, sin embargo, sin apenas saberlo, se limita a devorar o a tragar, y cuando se le acaba el forraje muere, es cierto, corporalmente, pero como espíritu se sabe inmortal y cierra los ojos con una oración o un pensamiento. Su vida es ocupación con lo espiritual, es... *pensamiento*, lo demás no le incumbe. Ya puede dedicarse todo lo que quiera a lo espiritual, a la oración, a la reflexión o al conocimiento filosófico; la actividad siempre es un pensamiento, y por eso Cartesius, quien al final se dio clara cuenta de ello, pudo formular la frase: «pienso, esto es, yo soy». Mi pensamiento significa aquí que es Mi ser o Mi vida; sólo si vivo espiritualmente, vivo; sólo como espíritu soy realmente o soy por entero espíritu y nada más que espíritu. El desgraciado Peter Schlemihl, que ha perdido su sombra, es el retrato de ese hombre convertido en espíritu, pues el cuerpo del espíritu no arroja sombra. En cambio, ¡cuán distinto con los antiguos! Por muy fuertes y viriles que se mostraran contra

el poder de las cosas, se vieron obligados a reconocer el poder y sólo se limitaron a proteger sus vidas contra él lo mejor que pudieron. Más tarde reconocieron que su «verdadera vida» no había sido la conducida en lucha contra las cosas del mundo, sino la «espiritual», la «apartada» de esas cosas, y cuando comprendieron esto, se convirtieron en cristianos, esto es, en los «modernos» e innovadores frente a los antiguos. Pero lo apartado de las cosas, la vida espiritual, ya no extrae más alimento de la naturaleza, sino que «vive sólo de pensamientos», y por esta razón ya no es *vida*, sino... *pensamiento*.

Sin embargo, no debe creerse que los antiguos *carecieron de pensamientos*, de la misma manera que no nos podemos imaginar al hombre más espiritual como si pudiera carecer de vida. Más bien tuvieron sus pensamientos sobre todas las cosas, sobre el mundo, los seres humanos, los dioses, etc., y mostraron una gran actividad por ser conscientes de todo ello. Pero no conocieron *el* pensamiento, si bien pensaron sobre todas las cosas y se «atormentaron con sus pensamientos». Se los confronta con el dicho cristiano: «Mis pensamientos no son vuestros pensamientos; mis pensamientos se elevan sobre los vuestros como el cielo se eleva sobre la tierra», y recuérdese lo dicho más arriba sobre nuestros pensamientos infantiles.

¿Qué busca, pues, la Antigüedad? ¡El verdadero *placer de la vida*, gozar de la *vida*! Al final será la «vida verdadera».

El poeta griego Simónides canta: «La salud es el bien más preciado para el hombre mortal, el siguiente después de éste es la belleza, el tercero es la riqueza obtenida sin perfidia, el cuarto el alegre placer social en compañía de jóvenes amigos». Todos éstos son *bienes de la vida*, alegrías de la vida. ¿Qué otra cosa buscaba Diógenes de Sinope sino el verdadero placer de la vida que él creyó descubrir en la menor necesidad posible? ¿Qué si no buscaba Aristipo, quien lo encontró en el apacible

valor en todas las situaciones? Ellos buscan el alegre y claro *valor de la vida*, la *amenidad*, buscan estar contentos.

Los estoicos quieren generar al *sabio*, al hombre de la *sabiduría de la vida*, al hombre que *sabe vivir*, es decir, una vida sabia. La encuentran en el desprecio del mundo, en una vida sin desarrollo vital, sin expansión, sin un amigable acuerdo con el mundo, esto es, en una *vida aislada*, en la vida como vida, no en la convivencia. Sólo *vive* el estoico, todo lo demás está muerto para él. Los epicúreos, en cambio, desean una vida dinámica.

Los antiguos, como quieren estar contentos, desean *bienestar* (los judíos, en especial, una larga vida bendecida con niños y bienes), según la eudeimonía, el bienestar en sus formas más variadas. Demócrito, por ejemplo, elogia como tal la «tranquilidad de ánimo», en la que se «*vive* con suavidad, sin miedo y sin excitación». Se refiere a que con ella es como mejor le va, le sirve para aumentar su suerte y para abrirse camino de la mejor manera en el mundo. Pero como no puede desprenderse del mundo, y no puede precisamente por el motivo de que toda su actividad se invierte en desprenderse de él, esto es, en *rechazar* el *mundo* (para lo que necesariamente deben quedar lo rechazable y lo rechazado, de lo contrario no habría nada más que rechazar), alcanza como máximo un grado extremo de liberación, y se diferencia del menos liberado sólo según el grado. Si llegara al asesinato de los sentidos terrenales, que sólo permite el monótono susurro de la palabra «Brahma», con todo no se diferenciaría esencialmente del hombre *sensual*.

El estoicismo, la misma virtud viril, no tiene otra razón de ser que la consideración de mantenerse y afirmarse frente al mundo, y la ética de los estoicos (su única ciencia, ya que no supieron expresar nada del espíritu a excepción de cómo debe comportarse en relación con el mundo; y de la naturaleza

–física– sólo esto: que el sabio debe afirmarse contra ella) no es una doctrina del espíritu, sino sólo del rechazo del mundo y de la autoafirmación frente al mundo. Y ésta consiste en la «imperturbabilidad e indiferencia de la vida», es decir, en la virtud romana más categórica.

Los romanos tampoco llegaron más lejos de esa *sabiduría de la vida* (Horacio, Cicerón, etc.)

El *bienestar* (*hedone*) de los epicúreos es la misma *sabiduría de la vida* que la de los estoicos, sólo que más astuta y tramposa. Se limitan a enseñar otro *comportamiento* frente al mundo, sólo exhortan a procurarse una actitud astuta frente al mundo: se debe engañar al mundo, pues es mi enemigo.

Los *escépticos* consuman la ruptura con el mundo. Toda mi relación con el mundo «carece de valor y de verdad». Timón dice: «las percepciones y pensamientos que sacamos del mundo no contienen ninguna verdad». «¿Qué es la verdad?», exclama Pilatos. El mundo, según la doctrina de Pirrón, no es ni bueno ni malo, ni bello ni feo, etc., sino que éstos son *predicados* que yo le doy. Timón dice: «En sí el hombre no es ni bueno ni malo, sino que sólo se *piensa* de una u otra manera». Frente al mundo sólo queda la ataraxia (la indiferencia) y la afasia (el enmudecimiento o, con otras palabras, la *interioridad* aislada). En el mundo no queda ninguna verdad por reconocer, «las cosas se contradicen, los pensamientos sobre las cosas no se pueden distinguir (bueno y malo son lo mismo, de tal manera que lo que Uno denomina bueno, Otro lo encuentra malo); entonces se acaba definitivamente con el conocimiento de la "verdad", y sólo queda el hombre *sin conocimiento*, el *hombre* que no encuentra nada en el mundo por conocer, y este hombre deja como está el mundo vacío de verdad y no le importa nada».

Así despacha la Antigüedad el *mundo de las cosas*, el orden

mundial, el todo del mundo; pero al orden mundial o a las cosas de este mundo no sólo pertenece la naturaleza, sino todas las relaciones a las que el hombre se ve expuesto a través de la naturaleza, por ejemplo, la familia, la comunidad, en suma, los denominados «vínculos naturales». Con el *mundo del espíritu* comienza entonces el cristianismo. El hombre que aún está *protegido* frente al mundo, es el antiguo, el... *pagano* (incluido el judío como no cristiano); el hombre que sólo se ve guiado por el «impulso de su corazón», por su simpatía, su compasión, su... *espíritu*, es el moderno, el... cristiano.

Los antiguos se afanaron en *superar el mundo* y aspiraron a salvar al hombre de los enmarañados vínculos de la dependencia de lo *otro*, finalmente llegaron a la disolución del Estado y a la preponderancia de todo lo privado. La comunidad, la familia, etc., como relaciones *naturales*, son molestos impedimentos que merman mi *libertad espiritual*.

2. Los modernos

«Si alguien vive en Cristo, es una nueva criatura; lo viejo ha pasado y ha aparecido algo nuevo»[4].

Si más arriba se dijo: «para los antiguos el mundo fue una verdad», aquí debemos decir: «para los modernos el *espíritu* era una verdad», pero no podemos dejar de añadir, como hicimos antes, que se trataba de una verdad a cuya falsedad trataron de llegar y a la que realmente terminaron por llegar.

En el cristianismo se muestra un curso similar al tomado por la Antigüedad, puesto que hasta el periodo preliminar a la

(4) 2 Cor 5, 17.

Reforma, el *intelecto* se mantuvo sometido al dominio de los dogmas cristianos; pero en el siglo previo a la Reforma se alzó con una actitud *sofística* y se practicó un juego herético con los principios de la fe. Sobre todo en Italia y en la Corte romana se decía: mientras el corazón permanezca cristiano, el intelecto puede en todo caso disfrutar de sus placeres.

Desde mucho tiempo antes de la Reforma se habían acostumbrado tanto a las «disputas» puntillosas, que tanto el Papa como la mayoría creyeron en un principio que la actitud de Lutero no era más que otra «disputa monacal». El humanismo corresponde a la sofística, y al igual que en tiempos de los sofistas la vida griega se encontró en su apogeo (la edad de Pericles), así en la época del humanismo aconteció lo más esplendoroso o, como quizá también se podría decir, en la época del maquiavelismo (la imprenta, el Nuevo Mundo, etc.) El corazón, en esa época, aún estaba muy lejos de querer desprenderse del contenido cristiano.

Pero la Reforma, como Sócrates, se tomó en serio el *corazón* y desde entonces los corazones se han tornado visiblemente... anticristianos. Al comenzar a tomarse las cosas en serio desde Lutero, este paso de la Reforma tuvo que conducir a que también el corazón se aligerase de la pesada carga de los sentimientos cristianos. El corazón, día a día más anticristiano, fue perdiendo el contenido con el que se ocupaba, hasta que, finalmente, no le quedó más que la vacía *cordialidad*, todo el amor general al Hombre, el amor del *Hombre*, la conciencia de la libertad, la «conciencia de sí mismo».

Así se consuma el cristianismo, pues se ha tornado estéril, muerto y sin contenido. Ya no hay ningún contenido contra el que no se rebele el corazón, a no ser que, inconscientemente, o sin «conciencia de sí mismo», quede atemorizado por él. El corazón *critica* hasta la muerte todo lo que intenta penetrar

con una *crueldad* implacable, y no es capaz de amistad ni de amor (a no ser de forma inconsciente o por sorpresa). ¿Qué se podría amar en los hombres, si todos son «egoístas», si no hay *el* Hombre como tal, esto es, no hay ningún *espíritu puro*? El cristiano sólo ama el espíritu; ¿dónde podría haber uno que realmente sólo fuera espíritu?

Amar al hombre corpóreo con piel y pelo ya no sería ninguna cordialidad «espiritual», sería una traición a la «pura» cordialidad, al «interés teórico». Pues uno no se imagina la pura cordialidad como esa comodidad a la que se da amablemente la mano; todo lo contrario, la pura cordialidad no es cordial frente a nadie, sólo es una simpatía teórica, interés por el hombre como Hombre, no como persona. La persona les resulta antipática porque es «egoísta», porque no es el Hombre como idea. Pero sólo hay un interés teórico por la idea. Los hombres están aquí por la pura cordialidad o por la pura teoría, para ser criticados, escarnecidos y despreciados a fondo: para ellos, como para el cura fanático, no son nada más y nada menos que «basura» y poco más.

Llegados a este extremo de cordialidad desinteresada, finalmente tenemos que aceptar que el espíritu, lo único que ama el cristiano, no es nada, o que el espíritu... es una mentira.

Lo establecido aquí con premura y arrojado de forma algo incomprensible, espero que se vaya aclarando en lo sucesivo.

Tomemos la herencia dejada por los antiguos y desarrollémosla, como trabajadores laboriosos, todo lo que dé de sí. El mundo yace despreciado a nuestros pies, muy por debajo de nosotros y de nuestro cielo, al que no pueden llegar sus brazos poderosos y en el que no puede penetrar su aliento arrebatador; por muy seductor que se muestre, sólo puede arrebatar nuestros *sentidos*, al espíritu, en cambio, y en verdad nosotros sólo somos espíritu, no le afecta. Una vez que llega *detrás* de las

cosas, el espíritu también se encuentra *por encima* de ellas, y queda libre de sus vínculos como un pretendiente liberado y ultraterrenal. Así habla la «libertad espiritual».

Al espíritu, que después de un largo esfuerzo se ha desprendido del mundo, al espíritu sin mundo, sólo le queda tras la pérdida del mundo y de lo terrenal... el espíritu y lo espiritual.

Pero como se ha alejado del mundo y se ha convertido en un ser *liberado de él*, sin haberlo podido destruir realmente, sigue siendo para él un inconveniente ineliminable, un ser desacreditado; y como él, por otra parte, no conoce ni reconoce nada que no sea el espíritu y lo espiritual, tiene que seguir con el anhelo incesante de espiritualizar el mundo, esto es, de salvarlo de su «consumición». Por esa razón, como un jovencito, se ocupa de planes para la salvación del mundo o para su mejoramiento.

Los antiguos, como vimos, servían a lo natural, lo mundano, al orden mundial natural, pero se preguntaban incesantemente si no podían desprenderse de ese servicio, y una vez que se habían agotado con los siempre renovados intentos de rebelión, nació entre ellos y con sus últimos suspiros el *Dios*, el «superador del mundo». Toda su actividad no había sido más que *sabiduría del mundo*, un afán por llegar a la parte posterior del mundo y para situarse por encima de él. Y ¿qué es la sabiduría en los sucesivos siglos? ¿Adónde quisieron llegar los modernos? Ya no detrás del mundo, pues eso ya lo habían logrado los antiguos, sino detrás del Dios que aquéllos les legaron, detrás del Dios «que es espíritu», detrás de todo aquello que es del espíritu, lo espiritual. Pero la actividad del espíritu, que «escudriña las profundidades de la divinidad», es la *erudición de Dios*. Ya veremos más adelante que las nuevas rebeliones contra Dios no son más que los más intensos esfuerzos de la «erudición de Dios», esto es, insurrecciones teológicas.

1. El espíritu

El reino del espíritu es enorme, inmenso es lo espiritual: veamos qué es realmente el espíritu, ese legado de los antiguos.

Surgió de sus dolores de parto, pero ellos mismos no se pudieron expresar como espíritu: pudieron alumbrarlo, pero él tuvo que hablar por sí mismo. El «nacido Dios, el Hijo del Hombre» tan sólo emite la palabra de que el espíritu, esto es, él, el Dios, no tiene nada que ver con algo terrenal ni con ninguna relación terrenal, sino sólo con el espíritu y con relaciones espirituales.

¿Acaso es mi valor, indestructible a pesar de todos los golpes del mundo, mi inflexibilidad y mi obstinación el espíritu en sentido pleno, ya que el mundo nada puede contra él? En ese caso aún estaría en una relación de hostilidad con el mundo y toda su actividad se limitaría a no quedar sometido a él. No, antes de no ocuparse sólo de sí mismo, antes de no tener que ver únicamente con *su* mundo, el hombre espiritual no es un espíritu *libre*, sino exclusivamente el «espíritu de este mundo», el encadenado a él. El espíritu es sólo espíritu libre, esto es, propiamente espíritu, en un mundo que *le es propio*; en «éste», el mundo terrenal, es un extranjero. Sólo en un mundo espiritual es el espíritu realmente espíritu, pues «este» mundo no le comprende y no sabe mantener a su lado a la «joven del extranjero».

¿De dónde debe venir ese mundo espiritual? ¡De dónde si no es de sí mismo! Él tiene que revelarlo, y las palabras que él pronuncia, las revelaciones en las que se manifiesta, son *su* mundo. Al igual que un soñador sólo vive y tiene *su* mundo en las imágenes fantásticas que él mismo crea, al igual que un loco genera su propio mundo onírico sin el cual no podría ser nin-

gún loco, así el espíritu tiene que crear su mundo espiritual y, antes de crearlo, no es espíritu.

Por tanto, sus creaciones hacen de él el espíritu, y en sus obras se le reconoce, a él, al creador: en ellas vive, son su mundo.

¿Qué es, entonces, el espíritu? ¡Es el creador de un mundo espiritual! También en ti y en mí sólo se reconoce al espíritu cuando se ve que nos hemos apropiado de algo espiritual, esto es, de pensamientos, ya se nos hayan proyectado o hayan sido generados en nuestro interior; pues mientras éramos niños, se nos habrían podido enseñar los pensamientos más edificantes sin que nosotros quisiéramos o hubiésemos estado en disposición de volverlos a generar en nuestro interior. Así, el espíritu sólo es cuando crea algo espiritual, sólo es en realidad en compañía de lo espiritual, su criatura.

Como lo reconocemos por sus obras, se plantea la pregunta sobre cuáles son esas obras. Las obras o hijos del espíritu no son otra cosa que... espíritus.

Si tuviera ante mí a judíos, a judíos de buena cepa, debería detenerme aquí y dejarles plantados ante este misterio, al igual que se han quedado casi dos mil años ante él incrédulos y carentes de la facultad de reconocerlo. Pero como tú, querido lector, al menos no eres un judío de pura sangre (pues ninguno de ellos se habría extraviado hasta aquí), recorramos aún juntos un trecho del camino hasta que tal vez tú también me vuelvas la espalda al reírme en tu cara.

Si alguien te dijera que eres del todo espíritu, tú te tentarías el cuerpo y no le creerías, sino que le responderías: *tengo* espíritu, pero no existo únicamente como espíritu, sino que soy un hombre corpóreo. Tú te seguirías distinguiendo de «tu espíritu». Pero, replica el otro, es tu destino, por más que aún estés preso por las cadenas del cuerpo, convertirte alguna vez en un «espíritu dichoso», y sea como sea la manera en que te imagines

el futuro aspecto de ese espíritu, al menos es seguro que en la muerte te desprenderás de este cuerpo y te mantendrás, esto es, tu espíritu se mantendrá por toda la eternidad; por consiguiente, tu espíritu es lo eterno y verdadero en ti; el cuerpo sólo es una morada terrenal que abandonarás y que tal vez intercambiarás con otro.

¡Y entonces le crees! Por ahora, es cierto, no eres sólo espíritu, pero cuando debas transmigrar de tu cuerpo mortal, entonces tendrás que saber arreglártelas sin el cuerpo, y por eso es urgente que seas precavido y que te preocupes a tiempo de tu yo real. «¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo, si con ello daña a su alma?»

Pero supongamos también que las dudas surgidas a lo largo del tiempo contra los principios cristianos te hayan robado la fe en la inmortalidad de tu espíritu. Al menos has dejado una frase incólume, y de esa única verdad pende aún con inocencia el principio de que el espíritu es la mejor parte y que lo espiritual tiene más pretensiones en ti que cualquier otra cosa. Pese a todo tu ateísmo, compartes con el creyente en la inmortalidad la pasión contra el *egoísmo*.

Ahora bien, ¿qué entiendes tú por *egoísta*? Un hombre que en vez de vivir una idea, esto es, en el espíritu, sacrificando así su beneficio personal, sirve a este último. Un buen patriota, por ejemplo, ofrenda su sacrificio en el altar de la patria; pero que la patria es una idea no se puede discutir, ya que para animales incapaces de espíritu o niños aún sin espíritu no hay ninguna patria ni ningún patriotismo. Si alguien no responde como un buen patriota, traiciona su egoísmo en relación con la patria. Y así ocurre en innumerables casos: quien se aprovecha en la sociedad de una prerrogativa, peca como egoísta contra la idea de igualdad; quien ejerce el dominio, es calificado de egoísta por contravenir la idea de la libertad, etc.

Por eso desprecias al egoísta: porque posterga lo espiritual en beneficio de lo personal y sólo se cuida de sí mismo donde a ti te gustaría verle actuar por amor a una idea. Os diferenciáis en que tú pones en primer plano al espíritu, él, en cambio, a sí mismo, o en que tú disocias tu «propio yo», el espíritu, y lo elevas a soberano del resto carente de valor, mientras que él no quiere saber nada de esa disociación y persigue intereses espirituales y materiales *según su propio placer*. Crees arremeter contra aquellos que no conciben ningún interés espiritual, pero en realidad maldices a todos los que no consideran el interés espiritual como su «verdadero y supremo» interés. Ejerces hasta tal extremo tu servicio caballeresco en favor de esa belleza, que llegas a afirmar que ella es la única belleza del mundo. No vives para *ti*, sino para tu espíritu y para todo lo que es del espíritu, esto es, para las ideas.

Como el espíritu sólo es en tanto que crea lo espiritual, analicemos su primera creación. Una vez que la ha consumado, sigue una generación natural de creaciones, al igual que según el mito sólo se necesitó crear a los primeros seres humanos y el resto de la descendencia se procreó por sí misma. La primera creación, en cambio, tiene que surgir «de la nada», esto es, el espíritu para su realización sólo se tiene a sí mismo o, más bien, ni siquiera se tiene a sí mismo, sino que tiene que crearse: su primera creación, por tanto, es él mismo, *el espíritu*. Por muy místico que esto suene, lo percibimos como una experiencia cotidiana. ¿Eres acaso un pensador antes de pensar? Al crear el primer pensamiento, te creas a ti mismo, al pensador, pues tú no piensas antes de pensar un pensamiento, esto es, de tenerlo. ¿No te convierte la canción en cantante, el habla en hablante? Así te convierte la generación de lo espiritual en espíritu.

Con todo, al igual que *te* diferencias del pensador, del cantante y del hablante, asimismo no te diferencias menos del

espíritu y sientes muy bien que eres algo distinto al espíritu. Al igual que el yo pensante pierde los sentidos en el entusiasmo del pensamiento, así se ha apoderado de ti el entusiasmo espiritual y anhelas con toda tu fuerza ser del todo espíritu y deshacerte en el espíritu. El espíritu es tu *ideal*, lo inaccesible, lo transcendental: espíritu significa tu... Dios, «Dios es espíritu».

Eres un fanático contra todo lo que no es espíritu, y por eso te enfureces contra *ti mismo*, ya que no podrás desprenderte de un resto no espiritual. En vez de decir «*yo* soy *más* que espíritu», dices compungido: «soy menos que espíritu; y sólo me puedo imaginar el espíritu, el espíritu puro, o el espíritu que no es más que espíritu, pero no lo soy, y como no lo soy, es un otro, existe como un otro al que llamo *Dios*».

Está en la naturaleza de las cosas que el espíritu, que debe existir como espíritu puro, tiene que ser transcendental, pues como no lo soy, sólo puede ser *fuera* de mí. Como un ser humano no puede quedar abarcado por completo por el concepto de «espíritu», así el espíritu puro, el espíritu como tal, sólo puede estar fuera de los seres humanos, más allá del mundo humano, en una dimensión no terrenal, sino celestial.

De esta discordia en la que se encuentran el yo y el espíritu, porque el yo y el espíritu no son nombres que designan lo mismo, sino que son nombres diferentes que designan cosas completamente distintas, dado que el yo no es espíritu y el espíritu no es el yo, de esto se deduce de manera completamente tautológica la necesidad de que el espíritu more en el más allá, esto es, que sea Dios.

De ello también se infiere cuán teológica es la liberación que Feuerbach[5] se empeña en ofrecernos. En concreto dice que

(5) Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 2ª edición aumentada, Leipzig, 1843.

nosotros en realidad hemos ignorado nuestra propia esencia y por eso la hemos buscado en el más allá, pero ahora, como vemos que Dios sólo es nuestra esencia humana, tenemos que volver a reconocerla como nuestra y volver a integrar el más allá en el más acá. Feuerbach denomina «nuestra esencia» al Dios que es espíritu. ¿Debemos tolerar que se contraponga «nuestra esencia» a nosotros, que seamos divididos en un yo esencial y en uno inesencial? ¿Acaso no volvemos a retroceder así a la triste miseria de vernos exiliados de nosotros mismos?

¿Qué ganamos cuando, para variar, desplazamos lo divino fuera de nosotros a nuestro interior? ¿*Somos* lo que hay en nosotros? No, como tampoco somos lo que está fuera de nosotros. No soy mi corazón, al igual que mi amada, ese mi «otro yo», tampoco lo es. Precisamente porque no somos el espíritu que vive en nosotros, precisamente por eso tuvimos que desplazarlo fuera de nosotros: no era «nosotros», no coincidía con nosotros en uno y por eso no podíamos pensarlo como existente si no era fuera de nosotros, más allá de nosotros, en el más allá.

Feuerbach se aferra al contenido del cristianismo con la fuerza de la *desesperación*, no para desprenderse de él, no, sino para arrebatarlo para sí mismo, para bajarlo con un último esfuerzo de su cielo, a él, al largamente anhelado y siempre lejano, y mantenerlo para siempre a su lado. ¿No es ésa una acción desesperada, una acción a vida o muerte, y no es al mismo tiempo un anhelo cristiano y una codicia del más allá? ¡El héroe no quiere ir al más allá, sino atraer hacia sí al más allá y obligarle a que se convierta en más acá! ¿Y no grita desde entonces todo el mundo con más o menos conciencia que sólo importa el «más acá» y que el cielo debe venir a la tierra y disfrutarse aquí mismo?

¡Opongamos brevemente la perspectiva teológica de Feuer-

bach y nuestra réplica! «La esencia del hombre es el *ser supremo* para el hombre; el ser supremo, ciertamente, es llamado *Dios* por la religión y se considera como un ser *objetivo*, pero en verdad sólo es el ser propio del hombre y, por esta razón, el punto de inflexión de la Historia Universal es aquél a partir del cual Dios no se aparece al hombre como Dios, sino que el hombre aparece como Dios»[6].

Nosotros replicamos: «cierto, el ser supremo es el ser o la esencia del hombre, pero precisamente porque es su *esencia* y no él mismo, es indiferente si lo vemos fuera de él y como «Dios» o lo encontramos en él y lo llamamos la «esencia del hombre» o «el Hombre». *Yo* no soy ni Dios ni el *Hombre*, ni el ser supremo ni Mi esencia, y por eso da igual en lo principal si pienso la esencia en mí o fuera de mí. Sí, en realidad siempre pensamos al mismo tiempo el ser supremo de dos maneras transcendentales, la interna y la externa, pues el «espíritu de Dios» es, según la consideración cristiana, «nuestro espíritu» y «mora en nosotros»[7]. Él vive en el Cielo y vive en Nosotros; nosotros, pobres desgraciados, somos únicamente su morada, y cuando Feuerbach destruye su morada celestial, y le obliga a mudarse con todas sus pertenencias en nosotros, su nuevo alojamiento terrenal, ese «nosotros», quedará atestado.

Pero después de este rodeo que, si hubiésemos pensado en seguir un hilo, nos lo podríamos haber ahorrado para páginas posteriores con el fin de evitar repeticiones, regresemos a la primera creación del espíritu, el espíritu mismo.

El espíritu es otra cosa diferente al yo. Pero ¿qué es esa otra cosa?

(6) Vid. p. ej. *Das Wesen des Christentums*, p. 402.
(7) P. ej. Rom 8, 9; Cor 3, 16; Job 20, 22 y otros numerosos pasajes.

2. Los poseídos

¿Has visto ya a un espíritu? «No, yo no, pero sí mi abuela». ¿Ves? A mí me pasa lo mismo. Yo tampoco he visto ninguno, pero a mi abuela le corren desde todos los caminos por debajo de las piernas, y por la confianza en la honradez de nuestras abuelas, creemos en la existencia de espíritus.

Pero ¿no teníamos ningún abuelo, y no se encogían de hombros cada vez que la abuela nos hablaba de sus fantasmas? Sí, eran hombres incrédulos, que tanto han dañado a nuestra buena religión, ¡esos ilustrados! ¿Qué fundamento tiene la creencia en fantasmas, si no es la fe en la «existencia de seres espirituales»? Y ¿no se tambalea desgraciadamente esta última, si se permite que hombres insolentes con sentido común puedan estremecerla? El golpe que sufrió la fe en Dios mediante el abandono de la creencia en espíritus o fantasmas, lo percibieron muy bien los románticos e intentaron remediar las infaustas consecuencias no sólo recreando de nuevo un mundo de fantasía, sino en especial mediante «la interiorización de un mundo elevado», mediante su sonámbula, la profetisa de Prevorst, etc. Los buenos creyentes y padres de la Iglesia no sospechaban que una vez desaparecida la creencia en los fantasmas se privaba a la religión de su fundamento y que desde entonces ésta quedaría flotando en el aire. Quien no cree en ningún fantasma, sólo necesita seguir avanzando consecuentemente en su incredulidad para darse cuenta de que detrás de las cosas no se esconde ningún ser aparte, ningún fantasma o –lo que ingenuamente según la palabra se tiene por equivalente– ningún «*espíritu*».

«¡Los espíritus existen!» Mira en el mundo a tu alrededor y dime si no te contempla desde todo un espíritu. Desde la pequeña y encantadora flor te habla el espíritu del Creador, el

cual ha adoptado una forma maravillosa; las estrellas anuncian al espíritu que las ha ordenado; desde las cumbres sopla hacia abajo un espíritu sublime; de las aguas se alza murmurante un espíritu de anhelo, y... desde los hombres hablan millones de espíritus. Las montañas pueden hundirse, las flores marchitarse, el firmamento derrumbarse, los hombres morirse..., ¿qué queda en la decadencia de estos cuerpos visibles? ¡El espíritu, el «invisible», permanece eterno!

¡Sí, por todo el mundo surgen apariciones! ¿Sólo *en* él? No, él mismo es un espectro, es enteramente siniestro, es el cuerpo aparente y andante de un espíritu, es un espectro. ¿Qué otra cosa podría ser un fantasma que no fuera un cuerpo aparente, pero un espíritu real? En definitiva, el mundo es «vano», es fútil, es sólo una «apariencia» cegadora. Su verdad es sólo el espíritu; es el cuerpo aparente de un espíritu.

Ya te fijes en lo cercano o lo lejano, te rodea por todas partes un mundo *fantasmal:* siempre tienes «apariciones» o visiones. Todo lo que se te aparece, es la apariencia de un espíritu que mora en el interior, es una aparición «espectral», el mundo es para ti sólo un «mundo aparente» detrás del cual actúa a sus anchas el espíritu. Tú «ves espíritus».

¿Piensas en compararte con los antiguos que veían dioses en todas partes? Dioses, querido moderno, no son espíritus; los dioses no degradan el mundo a mera apariencia ni tampoco lo espiritualizan.

Para ti, en cambio, el mundo entero está espiritualizado y se ha tornado en un fantasma enigmático; por eso no te asombres si en ti sólo encuentras un espectro. ¿Acaso no se aparece tu espíritu en tu cuerpo, y no es el primero lo verdadero y lo real y el segundo sólo lo «perecedero», «fútil» o una «apariencia»? ¿Acaso no somos todos fantasmas, seres infaustos, que esperan con impaciencia la salvación, es decir, «espíritus»?

Desde que el espíritu apareció en el mundo, desde que «la palabra se ha hecho carne», desde entonces el mundo se ha espiritualizado, encantado, es un espectro.

Tienes espíritu, pues tienes pensamientos. ¿Qué son tus pensamientos? Seres espirituales. Así pues, ¿no son cosas? No, sino el espíritu de las cosas, lo principal en todas las cosas, su núcleo, su... idea. ¿Lo que piensas no es entonces tu pensamiento? Todo lo contrario, es lo más real, lo realmente verdadero en el mundo: es la verdad misma. Si sólo pienso verdaderamente, pienso la verdad. Por supuesto, puedo equivocarme respecto a la verdad y *no reconocerla*; pero, si la *reconozco* verdaderamente, el objeto de mi conocimiento es la verdad. ¿Así procuraste reconocer en todos los tiempos la verdad? La verdad es sagrada para mí. Puede ocurrir que encuentre una verdad imperfecta y la sustituya por otra mejor, pero no puedo suprimir la verdad. *Creo* en la verdad, por eso investigo en ella; no se puede pasar por encima de ella, es eterna.

Sagrada, eterna es la verdad, es lo sagrado, lo eterno. Tú, en cambio, que te dejas conducir e invadir por lo sagrado, te santificas. Tampoco es lo sagrado para tus sentidos, y nunca descubres como ser sensorial su huella, sino para tu fe o, más concreto aún, para tu espíritu, pues a fin de cuentas lo espiritual, un espíritu, es espíritu para el espíritu.

Lo sagrado de ninguna manera se deja apartar tan fácilmente como algunos, que no pronuncian esa palabra «inconveniente», afirman en la actualidad. Si soy *calificado* de «egoísta» sólo en una relación, queda el pensamiento en un otro a quien debería servir más que a mí, y que debería ser más importante que todo, en suma, un algo en el que tendría que buscar mi verdadera salvación, algo «sagrado». Por más humano que parezca este «algo sagrado», por más que sea lo humano, eso no le priva de la santidad, sino que como máximo convierte lo «sagrado sobreterrenal» en terrenal, lo divino en humano.

Lo sagrado sólo existe para el egoísta que no se reconoce a sí mismo, el *egoísta involuntario*, para él, que siempre se ocupa de lo suyo y, sin embargo, no se tiene por el ser supremo, que sólo se sirve a sí mismo y al mismo tiempo cree servir a un ser superior, que no conoce nada superior a él y, no obstante, se entusiasma por lo elevado, en suma, sólo existe para el egoísta que no quisiera ser egoísta, y se humilla, esto es, lucha contra su egoísmo y, sin embargo, sólo se humilla «para elevarse», es decir, para satisfacer su egoísmo. Como quiere dejar de ser egoísta, busca por todo el cielo y la tierra seres elevados a los que servir y por los que sacrificarse; pero por más que se esfuerza y martiriza todo lo hace por amor a sí mismo, y el desacreditado egoísmo no se separa de él. Por eso le llamo el egoísta involuntario.

Sus esfuerzos y preocupaciones por desembarazarse de él, no son más que el impulso malentendido de disolverse a sí mismo. Si estás unido a tu hora pasada, hoy tienes que parlotear porque ayer parloteaste[8], no te puedes transformar a cada instante, así te sientes rígido y encadenado como un esclavo. Por eso, sobre cada minuto de tu existencia te hace señas un fresco minuto del futuro y, desarrollándote, te liberas de «ti», esto es, de tu yo correspondiente. Al igual que eres en cada instante, así eres tu criatura, y en esa «criatura» no puedes perder al creador. Tú mismo eres un ser superior al que eres y te superas a ti mismo. Pero que *tú* eres quien es más elevado que tú, esto es, que tú no sólo eres criatura, sino al mismo tiempo tu creador, eso lo ignoras como egoísta involuntario, y por eso

(8) Cómo suenan, los curas, qué bien lo hacen.
Se viene y se parlotea hoy como ayer.
¡No me critiquéis a los curas! Conocen las necesidades de los hombres,
Pues así se les hace felices, hablando mañana como hoy.

para ti el «ser superior» es algo... ajeno. Todo ser superior, como la verdad, la humanidad, etc., es un ser *sobre* nosotros.

La «ajenidad» es un signo de lo «sagrado». En toda cosa sagrada hay algo «siniestro», esto es, ajeno, en lo que no nos sentimos cómodos y en casa. Lo que para mí es sagrado, no me es *propio*, y si, por ejemplo, la propiedad de otro no fuese sagrada para mí, la consideraría *mía* y me la apropiaría en cuanto tuviese la oportunidad, o si por el contrario considerase sagrado el rostro del Emperador chino, permanecería ajeno a mi mirada y cerraría los ojos cuando apareciese.

¿Por qué una verdad matemática irrebatible, que según la usual comprensión de las palabras, incluso se podría calificar de eterna, no es una verdad... sagrada? Porque no ha sido revelada o no es la revelación de un ser superior. Si se entienden por reveladas sólo las verdades religiosas, uno se equivoca, y desconoce por completo el alcance del concepto «ser superior». Los ateos se burlan del ser superior, que también ha sido venerado bajo el nombre de «ser supremo» o de «Être suprême», y arrojan al polvo una «prueba de su existencia» tras otra sin darse cuenta de que ellos mismos, por la necesidad de un ser superior, sólo destruyen lo viejo para conseguir sitio para uno nuevo. ¿Acaso no es «el Hombre» un ser superior al individuo, y no deben venerarse y mantenerse sagradas las verdades, derechos e ideas que resultan de su concepto como revelaciones precisamente de ese concepto? Pues si se volviese a suprimir alguna verdad que pareció manifestarse mediante ese concepto, eso sólo testimoniaría un malentendido por nuestra parte, sin perjudicar en lo más mínimo al sagrado concepto o sin privar de su santidad a aquellas verdades que «con derecho» se deben considerar como sus revelaciones. *El* Hombre está por encima de cada uno de los individuos y, aunque «su esencia» en realidad no es *su* esencia, que más bien sería tan única

como él mismo, el único, sino una general y «superior», sí es, para los ateos, el «ser supremo». Y al igual que las revelaciones divinas no han sido escritas por la misma mano de Dios, sino hechas públicas por los «instrumentos de Dios», el nuevo ser supremo tampoco escribe él mismo sus revelaciones, sino que deja que «hombres verdaderos» nos traigan las novedades. Ahora bien, el nuevo ser traiciona, en efecto, una idea más espiritual que el viejo dios, puesto que éste se presentó con una especie de figura o corporeidad, mientras que el nuevo, en cambio, recibe una espiritualidad no turbada y no se le atribuye un concreto cuerpo material. No obstante, tampoco le falta la corporeidad, la cual, incluso, ejerce una atracción más seductora, ya que su apariencia es más mundana y natural y consiste ni más ni menos que en cada hombre físico o también en la «humanidad» o en «todos los hombres». Lo espectral del espíritu en un cuerpo imaginario se ha vuelto a tornar, por ello, en algo compacto y popular.

Así pues, sagrado es el ser supremo y todo aquello en lo que ese ser supremo se revela o se revelará, y santificados aquellos que reconocen a ese ser supremo con lo suyo, esto es, con sus revelaciones. Asimismo, lo sagrado santifica a su adorador, quien a través del culto se convierte a su vez en un santo, al igual que todo lo que hace es igualmente sagrado: una transformación sagrada, un pensar sagrado, un poetizar, un aspirar, etc.

Sobre lo que se venera como el ser supremo, sobre eso, comprensiblemente, sólo se puede discutir con sentido tanto tiempo como los enconados contrincantes reconozcan el principio de que hay un ser superior a quien se le debe un culto. Si uno sonriese compasivo sobre toda la lucha por un ser supremo, como por ejemplo un cristiano ante la disputa entre un chiita y un sunita o entre un bramán y un budista, entonces la hipótesis de un ser supremo resultaría fútil y la disputa sobre esa base un

juego vano. Si luego no el Dios único o trinitario, el luterano o el «Être suprême» o Dios, sino «el Hombre» puede representar al «ser supremo», eso resulta completamente indiferente para quien niega el ser supremo, pues en sus ojos aquéllos son servidores de un ser supremo en general... gente piadosa: el más furioso ateo no menos que el cristiano más creyente.

Así pues, en lo más alto de lo sagrado se encuentra el ser supremo y la fe en ese ser, en nuestra «sagrada fe».

El fantasma

Con los fantasmas llegamos al reino de los espíritus, al reino de las *esencias*.

Lo que se manifiesta en el universo y actúa a su manera misteriosa e «incomprensible», ése es el enigmático fantasma al que llamamos ser supremo. Y los hombres se propusieron durante siglos la tarea de llegar al fondo de ese *fantasma* para *comprenderlo*, para descubrir en él la *realidad* (demostrar la «existencia de Dios»); se atormentaron con la horrible imposibilidad, con el infinito trabajo de las Danaides, de transformar el fantasma en un no-fantasma, lo irreal en algo real, el *espíritu* en una persona completa y corpórea. Detrás del mundo existente buscaron la «cosa en sí», la esencia, detrás de la *cosa* buscaron la *no-cosa*.

Cuando se contempla a *fondo* una cosa, esto es, se siguen las huellas de su *esencia*, con frecuencia se descubre algo muy distinto a lo que *parece* ser: un discurso empalagoso y un corazón mentiroso, palabras pomposas y pobres pensamientos, etc. Al realzar la esencia, se rebaja la, hasta ese momento, desconocida aparición, a mera *apariencia*, a una ilusión. La esencia del mundo, tan espléndida y atrayente, es para quien la contempla

a fondo... *vanidad;* la vanidad es... ser mundo (actuar del mundo). Quien es religioso, no se preocupa de la apariencia ilusoria, ni de las apariciones vanas, sino que contempla la esencia, y en la esencia tiene la... verdad.

Los seres que surgen de unas apariciones son los seres malos, y al revés, de otras, los buenos. La esencia del corazón humano, por ejemplo, es el amor; la esencia de la voluntad humana es la bondad; de su pensamiento, lo verdadero, etc.

Lo que al principio se consideró existente, como el mundo y similares, ahora se presenta como mera apariencia, y lo *verdaderamente existente* es más bien la esencia, cuyo reino se llena de dioses, espíritus, demonios, esto es, de seres buenos o malos. Sólo este mundo invertido, el mundo de las esencias, existe ahora de verdad. El corazón humano puede carecer de amor, pero su esencia existe: el dios «que es amor»; el pensamiento humano puede perseverar en el error, pero su esencia, la verdad, existe: «Dios es la verdad», etc.

Conocer y reconocer tan sólo a las esencias y nada más que a las esencias, eso es religión: su reino es un reino de las esencias, de espectros y fantasmas.

El deseo de hacer inteligible al fantasma, o de realizar lo absurdo, ha traído un *espíritu corpóreo*, un fantasma, o un espíritu con un cuerpo real, un fantasma encarnado. ¡Cómo se han atormentado los cristianos más fuertes y geniales para comprender esa aparición fantasmal! Pero siempre permaneció la contradicción de dos naturalezas, la divina y la humana, esto es, la fantasmal y la sensorial: quedó el fantasma más extraño, una quimera. Un fantasma jamás logró atormentar con tanta intensidad las almas, y ningún chamán que se estimula hasta un delirio furioso y hasta padecer calambres que destrozan los nervios, puede soportar los tormentos anímicos que los cristianos han padecido de ése, el más incomprensible de los fan-

tasmas. Sólo a través de Cristo salió al mismo tiempo la verdad del asunto: que el propio espíritu o el propio fantasma... es el Hombre. El espíritu *corpóreo* o encarnado es precisamente el Hombre, él mismo es el ser horrible y al mismo tiempo la aparición, la existencia o la presencia de la esencia. De aquí en adelante el hombre ya no tiene miedo propiamente de los fantasmas *fuera* de él, sino de él mismo: se asusta de sí mismo. En lo profundo de su pecho mora el «espíritu del pecado», aun el *pensamiento* más silencioso (y éste es él mismo un espíritu) puede ser un *demonio*, etc. El fantasma ha atraído un cuerpo, el Dios se ha hecho Hombre, pero el hombre mismo es ahora el espantoso fantasma que él trata de escudriñar, desterrar, penetrar, de llevar a la realidad y de hacerle hablar. El hombre es... espíritu. Ya puede marchitarse el cuerpo, si el espíritu se salva. Todo depende del espíritu, y la salvación del espíritu o «del alma» es lo único que importa. El hombre se ha convertido él mismo en un fantasma, en un espectro siniestro, al que incluso se le asigna un determinado lugar en el cuerpo (disputa sobre el asiento del alma, si en la cabeza, etc.)

Tú no eres un ser superior para mí y yo no lo soy para ti. No obstante, en cada uno de nosotros puede esconderse un ser superior y despertar la veneración mutua. Y para tomar lo más general, en ti y en mí vive el Hombre. Si no viera en ti al Hombre, ¿qué podría respetar en ti? Cierto, tú no eres el Hombre, su figura verdadera y adecuada, sino sólo una envoltura mortal de éste, de la cual él se puede separar sin dejar de ser; pero por ahora ese ser general y superior mora en ti y tú me tienes presente, puesto que un espíritu imperecedero en ti ha adoptado un cuerpo perecedero, por consiguiente, tu figura en realidad sólo es una «adoptada», un espíritu que aparece, que aparece en ti, sin quedar unido a tu cuerpo ni a esa determinada forma de aparición, esto es, un fantasma. Por esa razón no te considero

como un ser superior, sino que me limito a respetar a ese ser supremo que «circula» en ti: «yo respeto en ti al Hombre». Algo así no lo reconocían los antiguos en sus esclavos, y el ser superior, «el Hombre», aún encontraba poca acogida. En cambio, se encontraban mutuamente otros tipos de fantasmas. El pueblo es un ser superior al individuo, y al igual que el Hombre o el espíritu del hombre, es un espíritu que se manifiesta en el individuo: es el espíritu del pueblo. Por esta razón veneraron a este espíritu, y sólo le sirvieron en tanto que éste, o también otro espíritu con él emparentado, como el espíritu familiar, etc., pudo parecerle importante al individuo. Sólo por amor al ser superior, al pueblo, se le concede una validez al «miembro del pueblo». Al igual que tú nos has santificado, mediante «el Hombre» que se manifiesta en ti como un fantasma, así, en todo tiempo y mediante cualquier ser superior como el pueblo, la familia y otros semejantes, quedaba uno santificado. Sólo por amor a un ser superior se ha honrado desde siempre a alguien, sólo como fantasma se ha considerado sagrada a una persona, esto es, a una persona protegida y reconocida. Si yo te cuido y protejo porque te quiero, porque mi corazón encuentra alimento en ti, mi necesidad halla satisfacción, no ocurre por amor a un ser superior, del que tú eres su cuerpo sacralizado, ni tampoco porque yo sea un fantasma, esto es, porque vea en ti a un espíritu que se manifiesta, sino por placer egoísta: tú mismo con *tu esencia* me resultas valioso, pues tu esencia no es superior, no es más elevada y general que tú, es simplemente como tú mismo, porque tú lo eres.

Pero no sólo el hombre, todo está encantado. El ser superior, el espíritu que se agita en todas las cosas, no queda ligado a nada, y... sólo se «aparece» en las cosas. ¡Fantasmas en todos los rincones!

Éste sería el lugar para dejar que los fantasmas pasaran por

encima de nosotros, si no tuvieran que aparecer más abajo para volatilizarse ante el egoísmo. Por tanto, nos limitaremos a mencionar a algunos y nos detendremos en nuestra actitud hacia ellos. Sagrado es ante todo el «Espíritu Santo», sagrada es la verdad, el derecho, la ley, la buena causa, la majestad, el matrimonio, el bien común, el orden, la patria, etc., etc.

La «manía»

Tienes vena de loco, ¡te falta un tornillo! Te imaginas grandes cosas y te figuras todo un mundo de dioses que está aquí para ti, un reino de los espíritus para el cual has sido llamado, un ideal que te hace señas. ¡Tienes una idea fija!

No pienses que bromeo o hablo en imágenes cuando considero a los hombres que dependen de lo superior –y como aquí aludo a la inmensa mayoría, me refiero a casi todo el mundo humano– como locos de verdad, locos en un manicomio. ¿A qué se llama una «idea fija»? A una idea a la que se ha sometido el hombre. Si reconocéis una idea fija como una locura, encerraréis a los esclavos de ella en un manicomio. ¿Y acaso no es la verdad de la fe, de la que no se duda; o la majestad del pueblo, que nadie puede rozar (quien lo hace comete un delito de lesa majestad); o la virtud, contra la cual el censor no debe dejar pasar ni una palabra para que se mantenga la pureza moral, etc., acaso no son todas éstas «ideas fijas»? ¿Acaso no es todo necia palabrería, por ejemplo la mayoría de nuestros periódicos, el palabreo de locos que padecen la idea fija de la moralidad, legalidad, cristiandad, etc., y sólo parecen circular libremente porque el manicomio en el que vagan ocupa un espacio tan grande? Si uno palpa la idea fija de uno de esos locos, tendrá que protegerse la espalda de la malicia del orate. Pues los

grandes locos también se asemejan a los denominados pequeños locos en que acometen con malicia a quien osa rozar su idea fija. Primero le roban el arma, le roban la libertad de palabra, y luego arremeten contra él con las uñas. Cada día revela la cobardía y sed de venganza de esos dementes, y el pueblo necio aclama sus locas disposiciones. Hay que leer los periódicos de este periodo y hay que oír hablar al filisteo para ganar el espantoso convencimiento de que se está encerrado con locos en una casa. «No debes calificar de loco a tu hermano, sino...» Pero yo no temo la maldición y digo: mis hermanos están «archilocos». Ya se crea un pobre loco de un manicomio que es Dios Padre, el Emperador del Japón, el Espíritu Santo, etc., o un ciudadano agradable se imagine que su deber es ser un buen cristiano, un protestante creyente, un ciudadano leal, un hombre virtuoso, todo va a parar a lo mismo, es una «idea fija». Quien no ha intentado y osado nunca dejar de ser un buen cristiano, un protestante creyente, un hombre virtuoso, se encuentra *preso* y confundido en la creencia, virtuosidad, etc. Al igual que los escolásticos sólo filosofaron *dentro* de la fe de la Iglesia (el Papa Benedicto XIV escribió tochos *dentro* de la superstición papista, sin jamás poner en duda esa fe), así hay escritores que llenan volúmenes enteros sobre el Estado sin ni siquiera poner en duda la idea fija del Estado, nuestros periódicos rebosan de política porque están poseídos de la demencia de que el hombre ha sido creado para ser un «zoon politikon», y así los súbditos vegetan en el sometimiento, hombres virtuosos en la virtud, liberales en la «humanidad», etc., sin jamás haber tocado esa idea fija con el cortante cuchillo de la crítica. Definitivos, como definitiva puede ser la demencia de un loco, permanecen esos pensamientos sobre pies firmes, y quien duda de ellos, ¡ataca lo sagrado! Sí, la «idea fija», ¡eso es lo verdaderamente sagrado!

¿Nos encontramos simplemente con poseídos del demonio, o topamos con la misma frecuencia con *poseídos* contrapuestos, que están poseídos por el bien, la virtud, la moralidad, la ley o cualquier otro «principio»? Las posesiones demoníacas no son las únicas. Dios obra en nosotros, y el demonio también, aquél mediante la «gracia», éste de manera «demoníaca». Los poseídos están *empeñados* en sus opiniones.

Si os desagrada la palabra «posesión», llamadlo «apasionamiento», sí, llamadlo así, porque el espíritu os posee y de él vienen todas las «inspiraciones», toda exaltación y entusiasmo. Añado que el perfecto entusiasmo –pues uno no se puede detener en el débil e incompleto– se llama fanatismo.

El *fanatismo* se encuentra precisamente en los instruidos, pues el hombre es culto en cuanto se interesa por lo espiritual, e interés por lo espiritual es (y debe serlo necesariamente cuando es activo) «fanatismo»; es un interés fanático por lo sagrado (*fanum*). Se observa a nuestros liberales, se hojean las páginas de las «Sächsischen Vaterlandsblätter», se escucha lo que dice Schlosser: «La sociedad de Holbach formaba un complot oficial contra la doctrina tradicional y el sistema imperante, y los miembros de la misma eran tan fanáticos en su incredulidad como los monjes y curas, los jesuitas y pietistas, los metodistas, las sociedades misioneras y bíblicas solían serlo en sus servicios divinos mecánicos y en la fe en la palabra»[9].

Adviértase cómo se comporta un «moralista» que hoy en día cree con frecuencia haber acabado con Dios y que se desprende del cristianismo como algo gastado. Cuando se le pregunta si alguna vez ha dudado que la relación entre hermanos es incesto,

(9) Friedrich Christoph Schlosser, *Geschichte des achtzehnten Jahrhundert und der neunzehnten bis zum Sturz des französischen Kaiserreiches. Mit besonderer Rücksicht auf geistige Bildung*, vol. 2, Heidelberg, 1837, p. 519.

que la monogamia es la verdad del matrimonio, que la piedad es un deber religioso, etc., le recorrerá un escalofrío moral con la idea de que también puede tocar a su hermana como mujer, etc. Y ¿de dónde viene ese estremecimiento? Porque él *cree* en esos mandamientos morales. Esa *fe* moral está profundamente enraizada en su pecho. Tanto que se enfurece contra los cristianos *piadosos*, y sigue siendo cristiano en la misma medida, en concreto, un cristiano «moralista». El cristianismo le mantiene preso en la forma de la moralidad y, además, sometido a la fe. La monogamia debe ser algo sagrado y a quien vive en bigamia, se le condena como *delincuente;* quien comete incesto, padece como *delincuente*. Con esto se muestran conformes aquellos que siempre gritan que en el Estado no se debe poner la mirada en la religión y que el judío debe ser un ciudadano como el cristiano. ¿Acaso no son ese incesto y esa monogamia un *principio de fe*? Si alguien lo roza experimentará cómo ese moralista también es un *héroe de la fe*, a pesar de un Krummacher, a pesar de un Felipe II. Éstos lucharon por la fe de la Iglesia, él por la fe en el Estado o por las leyes morales del Estado; en virtud de artículos de fe condenan los dos a quienes actúan de manera distinta a la permitida por su *fe*. Se le pondrá el estigma del «delito» y podrá consumirse en casas para la mejora moral, en las mazmorras. ¡La fe moral es tan fanática como la religiosa! Se denomina entonces «libertad religiosa» cuando hermanos en virtud de una determinada relación, que ellos tendrían que someter a su «conciencia», son arrojados en prisión. «¡Pero si daban un ejemplo pernicioso!» Sí, cierto, hay otros que podrían caer en que el Estado no tiene por qué inmiscuirse en su relación y por ello sucumbiría la «pureza moral». Al igual que los héroes de la fe religiosa se esfuerzan con ahínco por el «Dios Santo», así trabajan los moralistas por el «sagrado bien».

Los fanáticos por algo sagrado con frecuencia no advierten

semejanzas mutuas. Cuán diferentes son los severos ortodoxos o los creyentes tradicionales de los luchadores por «la verdad, la moral y el Derecho», de los Filaletos, los amigos de la luz, los ilustrados, etc. Y, sin embargo, sus diferencias no contienen nada esencial. Si se ponen en duda verdades tradicionales (por ejemplo el milagro, el poder absoluto del rey, etc.), los ilustrados colaboran y los tradicionalistas se lamentan. Pero si se ataca la verdad misma, entonces uno tiene de inmediato a los dos como enemigos, como *creyentes*. Así ocurre con las moralidades: los ortodoxos son intransigentes, las mentes lúcidas son más tolerantes. Pero quien ataca la moralidad, tendrá que vérselas con los dos. «Verdad, moralidad, Derecho, etc.» deben ser «sagrados» y seguir siéndolo. Lo que se censura en el cristianismo, eso, según la opinión de los ilustrados, debe ser precisamente lo «anticristiano»; el «cristianismo» en cambio debe seguir siendo lo «fijo», acometerlo es una impiedad, es un «crimen». No obstante, el hereje contra la pureza de la fe no queda expuesto a la misma furia persecutoria de antes, cuanto más, sin embargo, queda expuesto a ella el hereje contra la moral pura.

La piedad ha sufrido desde hace un siglo tal cantidad de asaltos y su ser sobrehumano ha tenido que oír con tanta frecuencia una censura sobrehumana que uno no puede sentirse tentado a ponerse una vez más en guardia contra ella. Y, sin embargo, casi siempre se han presentado combatientes para luchar en nombre de la moral y con el fin de destronar a un ser supremo en beneficio de otro ser supremo. Así dice Proudhon sin ninguna aprensión: «El hombre está destinado a vivir sin religión, pero la ley moral (la *loi morale*) es eterna y absoluta. ¿Quién osaría hoy atacar la moral?»[10] Los moralistas quitaron

(10) Pierre-Joseph Proudhon, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'Organisation politique*, París, Besancon, 1843, p. 38.

la mejor grasa de la religión, ellos mismos la disfrutaron y ahora se las ven negras para desembarazarse de la enfermedad glandular originada por ella. Si por esta razón indicamos que aún no se ha herido a la religión, ni mucho menos, en lo más hondo, mientras únicamente se le reproche su naturaleza sobrehumana, y que ella en última instancia sólo apela al «espíritu» (pues Dios es espíritu), hemos aludido lo suficiente a su breve armonía con la moralidad y podemos dejar detrás de nosotros la tenaz lucha contra ella. En los dos casos se trata de un ser supremo, y no puede afectarme qué éste sea sobrehumano o humano, puesto que en todo caso es un ser sobre Mí, por decirlo así, un «supermío». En cualquier caso, la conducta respecto al ser humano o al «Hombre», una vez que ha mudado la piel de serpiente de la vieja religión, vuelve a llevar una piel de serpiente religiosa.

Así Feuerbach nos instruye diciendo que «*invirtiendo* sólo la filosofía especulativa, esto es, convirtiendo siempre el predicado en sujeto, y de tal manera que el sujeto se torne objeto y principio, se tiene la pura y desnuda verdad»[11]. Con ello perdemos el limitado punto de vista religioso, el *moral*. Por ejemplo ya no decimos: «Dios es amor», sino «el amor es divino». Si colocamos en el lugar del predicado «divino» el sinónimo «sagrado», todo vuelve a ser como antes. Según esto, el amor debe ser lo *Bueno* en el hombre, su divinidad, lo que le proporciona honor, su verdadera *humanidad* (ella «es la que le hace Hombre», hace de él un hombre). Dicho con más corrección sería así: el amor es lo *humano* en el hombre, y lo inhumano es el egoísta sin amor. Pero precisamente todo aquello que ofrece el cristianismo, y con él la filosofía especulativa, esto es, la teo-

(11) Ludwig Feuerbach, «Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie», en *Anekdota zur neusten deutschen Philosophie und Publizistik*.

logía, como el Bien, lo Absoluto, no es en propiedad el Bien (o, lo que es lo mismo, *sólo es el Bien*), por consiguiente, la transformación del predicado en el sujeto aún fija con más presión la *esencia* cristiana (y el predicado contiene precisamente la esencia). El Dios y lo divino se funden aún más indisolublemente conmigo. Expulsar a Dios de su Cielo y robar la *trascendencia* no puede fundamentar ningún derecho a una victoria definitiva, si al hacerlo se le expulsa sólo del pecho humano y se le dota de una *inmanencia* indestructible. Ahora significa: «¡lo divino es lo verdaderamente humano!»

Las mismas personas que se oponen al cristianismo como fundamento del Estado, esto es, al así denominado Estado cristiano, no se cansan de repetir que la moralidad es el «pilar fundamental de la vida social y del Estado». Como si el dominio de la moralidad no fuera un perfecto dominio de lo sagrado, una «jerarquía».

Así, aquí podemos recordar de paso la dirección ilustrada que, después de que los teólogos hubiesen insistido lo suficiente sobre que sólo la fe es capaz de aprehender las verdades religiosas, sobre que Dios sólo se revela a los creyentes, etc., esto es, que sólo el corazón, el sentimiento, la fantasía creyente son religiosos, salió con la afirmación de que también el «entendimiento natural», la razón humana, es capaz de conocer a Dios. ¿Qué otra cosa significa esto si no es que también la razón elevó su pretensión de ser tan fantástica como la fantasía? En este sentido escribió Reimarus sus *Verdades más sublimes de la religión natural* (*Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*). Tenía que ocurrir que todo el hombre, con todas sus capacidades, fuese *religioso*; corazón y ánimo, entendimiento y razón, sentir, saber y querer, en suma, todo en el hombre parecía religioso. Hegel ha mostrado que incluso la filosofía es religiosa. ¿Y a qué no se llama en nuestros días religión? La «religión del

amor», la «religión de la libertad», la «religión política», en suma, a todo entusiasmo se le llama religión. Y así es de hecho.

Aún hoy necesitamos la palabra extranjera «religión», la cual expresa el concepto de *vinculación*. Vinculados permanecemos *nosotros*, ciertamente, en tanto que la religión se apodera de nuestro interior; pero ¿también está vinculado el espíritu? Todo lo contrario, él es libre, es soberano, no es nuestro espíritu, sino el espíritu absoluto. ¡Por esta razón la correcta y afirmativa traducción de la palabra religión sería... *libertad de espíritu*! En quien es libre el espíritu, es precisamente religioso de la misma manera que aquéllos en quienes los sentidos tienen vía libre. A aquéllos los une el espíritu, a éstos los placeres. Así pues, la religión es vinculación o «religio» con relación a mí: yo estoy vinculado; la libertad en relación con el espíritu: el espíritu es libre o tiene libertad de espíritu. Más de uno habrá experimentado lo mal que nos va cuando los sentidos, libres y desenfrenados, se apoderan de nosotros; pero que el espíritu libre, la espléndida espiritualidad, el entusiasmo por intereses espirituales, o como se quiera llamar a esta joya en los giros más variados, aún nos pone en más apuros que la más salvaje intemperancia, eso no se advertirá y tampoco se podrá advertir sin ser conscientemente un egoísta.

Reimarus y todos los que han mostrado que también nuestra razón, nuestro corazón, etc., conducen a Dios, han mostrado al mismo tiempo que estamos enteramente poseídos. Cierto, enojaron a los teólogos, de quienes tomaron el privilegio de la elevación religiosa, pero la religión y la libertad de espíritu conquistaron por ello aún más terreno. Pues cuando el espíritu ya no queda limitado por más tiempo al sentimiento o a la fe, sino que también es propio del entendimiento, de la razón y del pensamiento, esto es, también en la forma del intelecto, etc., puede participar en las verdades espirituales y celestiales,

entonces todo el espíritu sólo se ocupa de lo espiritual, es decir, de sí mismo, es libre. Ahora somos religiosos hasta tal extremo que «conjurados» nos condenan a muerte y todo soplón de la policía, como buen cristiano, nos mete en el agujero mediante un «juramento».

A partir de aquí, la moralidad podía contradecirse con la piedad, donde el odio impetuoso contra todo lo que se asemejaba a una orden (ordenanza, mandamiento, etc.) se desahogaba amotinándose y se perseguía y escarnecía al «señor absoluto» en persona: en consecuencia, la moralidad sólo alcanzó la autonomía con el liberalismo, cuya primera forma alcanzó una importancia universal como «burguesía», y que en realidad debilitó los poderes religiosos (ver más abajo «Liberalismo»). Pues el principio de una moralidad que no va acompañada simplemente de piedad, sino que se sustenta sobre sus propios pies, ya no está en los mandamientos divinos, sino en la ley racional, de la cual éstos, si aún quieren permanecer válidos, deben esperar la legitimación para su validez. En la ley racional el hombre se determina a partir de sí mismo, pues «el hombre» es racional, y de la «esencia del hombre» resultan aquellas leyes por necesidad. La devoción y la moralidad difieren la una de la otra en que la primera nombra a Dios y la segunda al Hombre como legislador.

Desde un cierto punto de vista de la moralidad se razona así: o el hombre actúa impulsado por su sensualidad y es, en consecuencia, *inmoral*, o por el Bien, el cual, acogido en la voluntad, se llama sentimiento moral (sentimiento e inclinación hacia el Bien), entonces se muestra como *moral*. ¿Cómo se puede calificar de inmoral desde este punto de vista, por ejemplo, el acto de Sand contra Kotzebue? Cualquier cosa que se entienda por altruista, ella lo fue en la misma medida en que se consideran altruistas los pequeños robos de San Crispín en

beneficio de los pobres. «No habría debido matar, pues está escrito: no matarás». Así pues, servir al Bien, al bienestar del pueblo, como Sand tenía al menos la intención, o al bien de los pobres como Crispín, eso es moral, pero el asesinato para robar es inmoral: la finalidad moral, el medio inmoral. ¿Por qué? «Porque el asesinato, el asesinato alevoso, es algo absolutamente malo». Cuando los guerrilleros atrajeron a los enemigos a las quebradas y los mataron a tiros, ocultos tras los matorrales, ¿acaso no se trató de un asesinato con alevosía? Sólo podríais preguntar, según el principio de la moralidad, el cual ordena servir al Bien, si el asesinato nunca jamás puede ser una realización del Bien, y tendríais que reconocer que aquel asesinato realizó el Bien. No podéis condenar de ninguna manera el acto de Sand: fue moral, porque sirvió al Bien, porque fue altruista; fue un acto punitivo que ejecutó el individuo, una *ejecución* con el peligro de la propia vida. ¿Cuál era al fin y al cabo su propósito si no suprimir escritos mediante la violencia pura? ¿No conocéis el mismo procedimiento como «legal» y sancionado? ¿Y qué se puede objetar en contra desde vuestro principio de la moralidad? «Pero fue una ejecución ilegal». Así pues, ¿lo inmoral en ella era su ilegalidad, la desobediencia a la ley? Entonces reconocéis que el Bien no es otra cosa que... la ley; la *moralidad* nada más que *lealtad*. Vuestra moralidad debe hundirse también hasta esa formalidad de la «lealtad», hasta esa santificación del cumplimiento de la ley, sólo que la última es al mismo tiempo más tiránica e indignante que la anterior santificación. Pues para ésta sólo se necesita el *acto*, vosotros, en cambio, necesitáis asimismo la *intención*. Se debe llevar la ley, el precepto, en *sí* mismo, y quien se ve más animado por la ley, es el más moral. También la última claridad de la vida católica sucumbe con este legalismo protestante. Aquí se consuma finalmente el dominio de la ley. No soy «yo quien vive, sino

que la ley vive en *mí*». Así he llegado realmente tan lejos como para ser sólo el recipiente de su señorío (de la ley). «Cada prusiano lleva su gendarme en el pecho», dice un oficial prusiano.

¿Por qué hay ciertas *oposiciones* que no tienen éxito? Sólo porque no quieren abandonar la vía de la moralidad o de la legalidad. De ahí la desmesurada hipocresía de adhesión, amor, etc., que se puede sacar diariamente de esa corrupta e hipócrita relación de una «oposición legal», la cual causa la más profunda repugnancia. En la relación *moral* del amor y de la fidelidad no puede haber una voluntad discorde u opuesta; la bella relación queda perturbada cuando uno quiere esto y el otro lo contrario. Ahora, en cambio, según la práctica anterior y el viejo prejuicio de la oposición, se debe mantener ante todo la relación moral. ¿Qué le queda a la oposición? ¿Acaso querer la libertad cuando el amante encuentra bien recortársela? ¡Nada de eso! No puede *querer* la libertad, sólo puede *desearla*, por consiguiente, solicitar, balbucear: ¡un favor, por favor! ¿Qué ocurriría si la oposición realmente *quisiera*, quisiera con toda la energía de la voluntad? No, ella debe renunciar a la voluntad, para vivir el *amor;* a la libertad, por amor a la moralidad. Ella nunca puede «pretender como un derecho» lo que sólo le está permitido «solicitar como un favor». El amor, la devoción, etc., requieren con ineludible firmeza que sólo sea una voluntad a la que los otros se sometan, a la que sirvan, sigan, amen. Ya se considere racional o no esa voluntad, en los dos casos se obra moralmente, si se la sigue, e inmoralmente si se la evita. La voluntad que domina a la censura parece a muchos irracional; pero quien en el país de la censura sustrae su libro a su poder, actúa inmoralmente, y quien lo somete a ella, moralmente. Si uno resignase su juicio moral y, por ejemplo, fundase una imprenta secreta, se le tendría que llamar «inmoral» y, por añadidura, necio, si se dejara descubrir. Pero ¿conseguirá una pretensión semejante adoptar

un valor a los ojos de los «moralistas»? ¡Tal vez!, si se imaginase servir a una «moralidad superior».

La tela de araña de la hipocresía moderna está tendida entre los confines de dos ámbitos, entre los cuales nuestra época oscila adhiriéndose a sus finos hilos de la ilusión y del autoengaño. Careciendo ya de la fuerza suficiente para servir sin dudar y sin debilidades a la *moralidad*, aún no lo bastante desconsiderada para vivir del todo el egoísmo, tiembla en la tela de araña ora hacia un lado ora hacia otro, y sólo atrapa, paralizada por la maldición de la *insuficiencia*, torpes y miserables mosquitos. Una vez que se ha osado presentar una solicitud «libre», inmediatamente se la vuelve a diluir con seguridades de amor e... *hipócrita resignación;* si, por otra parte, se ha tenido el valor de rechazar la solicitud libre con referencias morales a la confianza, etc., inmediatamente disminuye también el valor moral y se asegura que las palabras libres se escuchen con especial agrado, etc.: *se finge reconocimiento.* En suma, se quisiera tener una cosa y no renunciar a la otra; se quisiera tener una *voluntad libre*, pero de ningún modo echar de menos lo *moral.* Juntaos, liberales, con uno servil. Endulzaréis cada palabra de la libertad con una mirada de la confianza más leal, y él disfrazará su servilismo con las frases más halagadoras de la libertad. Al separaros él pensará como vosotros: ¡te conozco, viejo zorro! Husmea en vosotros tan bien al diablo, como vosotros en él al viejo y tenebroso Señor Dios.

Un Nerón sólo es un hombre «malo» a los ojos de los «buenos». En los míos únicamente se trata de un *poseído*, como también lo son los buenos. Los buenos ven en él a un archimalvado y lo sitúan en el infierno. ¿Acaso porque nada le obstaculizó en sus arbitrariedades? ¿O porque se le aguantó tanto? ¿Fue culpa acaso de los mansos romanos que se dejaron aherrojar su voluntad por semejante tirano para no obtener nada a

cambio? En la antigua Roma se le habría ejecutado al instante, si ella no se hubiera convertido en su esclava. Pero los «buenos» del momento entre los romanos, sólo le opusieron una demanda moral, no su *voluntad*. Se lamentaban de que su Emperador no acataba la moralidad como ellos: ellos mismos siguieron siendo «súbditos morales», hasta que uno encontró el valor de renunciar a la «sumisión moral y obediente». Y entonces los mismos «buenos romanos», que como «súbditos obedientes» habían soportado toda la ignominia de la impotencia, lanzaron gritos de júbilo por el acto inmoral e impío del sedicioso. ¿Dónde estaba, pues, en los «buenos» el valor para la *revolución* que ahora alababan, después de que otro la hubiese puesto en práctica? Los buenos no podían tener ese valor, pues una revolución o, incluso, una insurrección, siempre es algo «inmoral», para lo que uno sólo puede decidirse cuando deja de ser «bueno» y, o se vuelve «malo», o ninguna de las dos cosas. Nerón no fue peor que su tiempo, en el cual sólo se podía ser una de las dos cosas: bueno o malo. Su tiempo tuvo que emitir un juicio sobre él: fue malo y además en grado sumo, no un debilucho, sino un archimalvado. Todos los moralistas sólo pueden emitir ese juicio sobre él. Canallas, como lo era él, siguen viviendo hoy entre nosotros (ver, p. ej. las *Memorias* del caballero von Lang), en medio de los moralistas. Entre aquéllos, desde luego, no se vive cómodo, pues uno no está seguro de su vida ni un instante; pero ¿acaso se vive con más comodidad entre los moralistas? De la vida se está tan poco seguro como en el otro caso, tan sólo que uno es ahorcado «en nombre de la justicia»; pero de lo que uno está menos seguro es de su honor, y la escarapela nacional echa a volar en un abrir y cerrar de ojos. El fuerte puño de la moralidad no tiene misericordia con la noble esencia del egoísmo.

«¡Pero no se puede poner al mismo nivel a un canalla y a un

hombre honrado!» Bueno, nadie lo hace con más frecuencia que vuestros censores, aún más, a un hombre honrado que habla abiertamente contra la constitución en vigor, contra las instituciones sagradas, etc., le encerráis como a un criminal, y a un pícaro canalla le confiáis vuestra cartera y cosas aún más importantes. Así pues, en la práctica no tenéis nada que reprocharme. «¡Pero sí en la teoría!» Bien, en ese caso los sitúo en una misma línea como los dos polos opuestos: pero los dos en la línea de la ley moral. Los dos sólo tienen sentido en el mundo «moral», al igual que en los tiempos precristianos un judío legal y otro ilegal sólo tenían sentido e importancia en relación con la ley judía, mientras que, por el contrario, el fariseo, ante Cristo, no era más que el «pecador y el publicano». Así, ante la singularidad, el fariseo moral vale tanto como el pecador inmoral.

Nerón fue un poseído muy incómodo. Pero un hombre decidido no le opondría de forma necia lo «sagrado» para quejarse, cuando el tirano no respeta la sacralidad, sino su voluntad. Con cuánta frecuencia se hace valer la santidad de los inalienables derechos humanos ante sus enemigos y se demuestra y dispone una libertad cualquiera como un «derecho humano sagrado». Los que hacen esto merecen que se burlen de ellos, como les ocurre en realidad, si no emprenden, aunque sólo sea de forma inconsciente, el camino que conduce a la meta. Presienten que una vez ganada la mayoría para esa libertad, ellos mismos también la querrán y después tomarán lo que ella *quiera* tener. Nunca conseguirán la santidad de la libertad ni todas las posibles pruebas de esa santidad: el hecho de lamentarse y pedir sólo caracteriza a los mendigos.

El moralista es necesariamente estrecho de miras en cuanto que no conoce a otro enemigo que al «inmoral». «¡Quien no es moral, es inmoral!», por consiguiente, se ve rechazado, despreciado, etc. En definitiva, el moralista jamás puede comprender

al egoísta. ¿No son inmorales las relaciones extramatrimoniales? El moralista puede retorcer las cosas como quiera, tendrá que mantenerse en ese principio. Emilia Galotti dio su vida por esa verdad moral. Y es verdad, es una inmoralidad. Una joven virtuosa puede convertirse en una vieja solterona; un hombre virtuoso puede ocupar el tiempo peleándose con sus instintos naturales hasta que quizá logre sofocarlos, él puede castrarse por amor a la virtud, al igual que Orígenes por amor al Cielo: él honra como inviolable el sagrado matrimonio, la sagrada castidad, él es... moral. La impudicia no puede ser nunca un acto moral. El moralista ya puede disculpar o enjuiciar con indulgencia al que la comete, seguirá siendo una falta, un pecado contra el mandamiento moral; en el acto queda una mácula imborrable. Al igual que la castidad pertenecía a los votos de las órdenes, ahora pertenece a la costumbre moral. La castidad es un... bien. En cambio, para el egoísta la castidad no es un bien del que no pueda prescindir: tampoco hay nada que le impulse a ello. ¿Qué consecuencia se saca para el juicio del moralista? Ésta: que él arroja al egoísta en la única clase de hombres que él conoce fuera de los hombres morales, en la de los inmorales. No puede hacerlo de otra manera, tiene que encontrar inmoral al egoísta cuando éste no respeta la moralidad. Si no lo concibiese así, habría renegado de la moralidad sin reconocérselo a sí mismo, ya no sería un hombre verdaderamente moral. Pero no nos deberíamos dejar confundir por estos fenómenos que al día de hoy, es cierto, ya no se pueden considerar raros, y debemos pensar que quien cede algo a la moralidad, se puede contar tan poco entre los verdaderamente morales como Lessing (quien en la conocida parábola compara a la religión cristiana, así como a la musulmana y a la judía, con un «anillo falso») entre los cristianos piadosos. Con frecuencia las personas han llegado más lejos de lo que se atreven

a reconocerse a sí mismas. Para Sócrates, como se encontraba en el nivel de formación de la moralidad, habría sido una inmoralidad, si hubiese seguido el seductor discurso de Critón y hubiese querido escapar de la mazmorra; permanecer allí era lo único moral. Pero lo era única y exclusivamente porque Sócrates era un hombre moral. En cambio, los «inmorales y desalmados» revolucionarios habían jurado lealtad a Luis XVI y decretaron su destitución, sí, incluso su muerte. El acto, sin embargo, fue inmoral, y ante él los moralistas quedarán horrorizados por toda la eternidad.

Más o menos todo esto afecta sólo a la «moralidad burguesa», a la que los libres miran con desprecio. Ella es, como en general la burguesía, su suelo patrio, aún poco distanciado y libre del cielo religioso como para no trasplantar sus leyes en su ámbito sin crítica y sin más, en vez de generar teorías propias e independientes. De manera muy diferente aparece la moralidad cuando se hace consciente de su dignidad y eleva su principio, la esencia del hombre o «el Hombre», a lo único decisivo. Aquellos que se han esforzado hasta llegar a una conciencia tan decisiva, rompen completamente con la religión, cuyo Dios ya no encuentra ningún sitio al lado de su «Hombre», y (ver más abajo) al igual que taladran la nave del Estado, hacen que también se desmorone la moralidad que sólo prospera en el Estado, y en consecuencia no pueden ni siquiera seguir empleando su nombre. Pues lo que estos críticos denominan moralidad, se distingue de forma concluyente de la así llamada «moral burguesa o política», y al ciudadano del Estado le debe parecer una «libertad absurda y desenfrenada». En el fondo, en cambio, sólo aventaja a la «pureza del principio», el cual, liberado de la impureza de lo religioso, ha llegado en su depurada determinación como «humanidad» a la omnipotencia. Por eso uno no se puede asombrar de que se mantenga el nombre «moralidad» al lado de

otros como «libertad», «humanidad», «conciencia de sí mismo», etc., y sólo se le coloque un añadido de una moralidad «libre», de la misma manera también, aunque para el Estado burgués sea un oprobio, en que renace el Estado como «Estado libre» o, si no es así, como «sociedad libre».

Como esta moralidad consumada, convertida en humanidad, se ha entendido por completo con la religión, de la que ha surgido históricamente, nada le impide convertirse ella misma en religión. Pues entre la religión y la moralidad impera una diferencia sólo en tanto que nuestras relaciones con el mundo humano se ven reguladas y santificadas mediante nuestra relación con un ser sobrehumano, o en tanto que nuestra actividad lo sea «por amor a Dios». Si por el contrario se llega a que «el Hombre sea para el hombre el ser supremo», entonces desaparece toda diferencia, y la moralidad se consuma al arrebatarle su posición subordinada, y se convierte en... religión. Una vez que el Hombre, hasta ese momento el supremo ser superior subordinado, ha alcanzado la absoluta elevación, nosotros nos comportamos hacia él como si fuera el ser supremo, esto es, religiosamente. Moralidad y devoción son entonces tan sinónimas como al inicio del cristianismo, y sólo porque el ser supremo se ha tornado en otro y, como el ser supremo ya no es santo, sino humano, eso quiere decir que el hombre ha ocupado el lugar de Dios. Si la moralidad ha vencido, se ha producido un completo *cambio de soberano.*

Después de la destrucción de la fe, Feuerbach se figura que entra en la bahía supuestamente segura del *amor.* «La ley primera y suprema debe ser el amor del hombre por el hombre. *Homo homini Deus est,* éste es el principio supremo y más práctico, el punto de inflexión de la Historia Universal»[12]. En

(12) *Das Wesen des Christentums,* 2ª edición aumentada, Leipzig, 1843, p. 402.

realidad, sin embargo, sólo el dios ha cambiado, el Deus, el amor ha permanecido; allí amor al Dios sobrehumano, aquí amor al dios humano, al *homo* como *deus.* ¡Así pues, el Hombre es para mí... sagrado! ¡Y todo lo «verdaderamente humano» es para mí... sagrado! «El matrimonio es sagrado por sí mismo», y así ocurre con todas las relaciones morales. Sagrada es y sea para ti la amistad, sagrada la propiedad, sagrado el matrimonio, el bienestar de cada hombre, pero sagrado *por y para sí* mismo[13]. ¿No se tiene otra vez aquí a los curas? ¿Quién es su Dios? ¿El *Hombre*? ¿Qué es lo divino? ¡Lo humano! Así, ciertamente, el predicado sólo se ha transformado en sujeto, y en vez de la frase «Dios es amor» se dice «el amor es divino»; en vez de «Dios se ha hecho Hombre», «el Hombre se ha hecho Dios», etc. Se trata únicamente de una nueva... *religión.* «Todas las relaciones éticas son sólo aquí morales, sólo aquí son cultivadas con sentido moral, donde se consideran por sí mismas (sin consagración religiosa mediante la bendición del sacerdote) como religiosas». La frase de Feuerbach: la teología es antropología, sólo quiere decir que «la religión debe ser ética, que la ética es la única religión».

Feuerbach se contenta con invertir el sujeto y el predicado, otorgando una preferencia al último. Como él mismo dice: «el amor no es santo (y por eso nunca ha sido santo para el hombre) porque sea un predicado de Dios, sino que es un predicado de Dios, porque *en sí y para sí* es divino». Así se dio cuenta de que había que comenzar la lucha contra los predicados, contra el amor y todas las santidades. ¿Cómo esperaba apartar a los hombres de Dios, si les dejaba lo divino? Y para ellos, como dice Feuerbach, Dios nunca ha sido lo principal, sino sus predicados, así podía dejarles lo superficial, puesto que el

(13) P. 403.

fantoche seguía siendo el verdadero núcleo. También él se da cuenta de que en su caso «sólo se trata de la destrucción de una ilusión», pero opina que «obra de forma nociva en los hombres, puesto que el mismo amor, en sí el sentimiento más interno y verdadero, se torna ilusorio e insignificante mediante la religiosidad, pues el amor religioso a los hombres sólo ama por amor a Dios, esto es, en apariencia, únicamente a los hombres, en realidad, sólo a Dios»[14]. ¿Ocurre algo diferente con el amor moral? ¿Ama al hombre, a *este* hombre por amor a *este* hombre, o por amor a la moralidad, por amor *del* hombre, esto es –pues *homo homini Deus*– por amor a Dios?

Esta «manía» aún se manifiesta en una gran cantidad de formas e indicar algunas de ellas puede resultar de utilidad. Así, la *negación de sí mismo* es algo que comparten los santos con los impíos, los puros con los impuros. El impuro *niega* todos los «mejores sentimientos», toda vergüenza, sí, el temor natural, y sólo sigue los deseos que le dominan. El puro niega su relación natural con el mundo («niega el mundo») y sólo sigue el «anhelo» que le domina. Impulsado por la codicia del dinero niega el avaro todas las advertencias de la conciencia, todo sentimiento de honor, toda caridad y toda compasión: aparta todas las consideraciones de su mirada, le arrastra la codicia. Lo mismo comete el santo. Se convierte en la «burla del mundo», es duro de corazón y *riguroso*, pues le arrastra el anhelo. Al igual que el impío se niega *a sí mismo* ante Mammon, así *se* niega el santo ante Dios y las leyes divinas. Ahora vivimos en una época en que la *desvergüenza* del santo se siente más a diario y se pone al descubierto, con lo que se ve obligada a descubrirse diariamente más a sí misma y a quedarse desnuda. ¿Acaso desde hace tiempo no supera la desvergüenza y la

(14) P. 408.

necedad de los motivos con los que se intenta frenar el «progreso del tiempo» toda medida y esperanza? Pero así sucederá. Los que se niegan a sí mismos, como santos tendrán que tomar el mismo camino que los impíos y, como éstos, hundirse poco a poco hasta el fondo en la infamia negadora de sí misma y en la *bajeza*, mientras que los otros se elevarán a la *sublimidad* más deshonrada. El Mammon de la tierra y el *Dios* del Cielo exigen los dos exactamente el mismo grado de negación de sí mismo. Tanto el vil como el sublime alargan la mano para alcanzar un «Bien», el primero uno material, el segundo uno ideal, el así llamado «Bien supremo», y los dos vuelven a complementarse en cuanto que el «materialista» sacrifica todo a un fantasma ideal, su *vanidad*, el «espiritualista» a un placer material, el *bien vivir*.

Mucho creen decir aquellos que suponen «desinterés» en el corazón del hombre. ¿Qué entienden por ello? Algo similar a lo que entienden por «negación de sí mismo». Pero ¿quién es ese «sí mismo» que se niega y que se supone no tiene ninguna utilidad? *Tú* mismo pareces serlo. ¿Y en provecho de qué se te recomienda la desinteresada negación de ti mismo? Una vez más en bien y provecho de *ti* mismo, sólo que tú, mediante el desinterés, te proporcionas tu «verdadero provecho».

Debes beneficiarte a ti mismo y, sin embargo, no debes buscar *tu* beneficio.

Se tiene por desinteresados a los *benefactores* del hombre, a un Francke que fundó el orfanato, a un O' Connell que trabaja incansablemente por su pueblo irlandés; pero también al *fanático* que, como San Bonifacio, expone su vida para la conversión de los paganos, o que, como Robespierre, sacrifica todo en aras de la virtud, o que como Körner muere por Dios, el rey y la patria. Por esta razón, los enemigos de O' Connell intentan atribuirle algún interés egoísta o alguna codicia, para lo que la

renta de O' Connell pareció darles un motivo, pues si se consigue poner en duda su «desinterés», sus seguidores se separarán fácilmente de él.

¿Qué otra cosa más pueden demostrar, si no es que O' Connell trabajaba en pos de otra *meta* diferente a la supuesta? Si él pretendía ganar dinero o la liberación de su pueblo, en los dos casos es segura una cosa: que se afanaba por una meta, por *su* meta: egoísmo tanto aquí como allá, sólo que su egoísmo nacional también aprovechaba *a otros*, es decir, sería de *utilidad general*.

¿Acaso es irreal el desinterés y no existe en ninguna parte? ¡Todo lo contrario, no hay nada más común! Incluso se le podría llamar un artículo de moda del mundo civilizado, el cual se considera tan indispensable que, si cuesta demasiado en materia sólida, al menos se le puede dar un brillo falso y aparentarlo. ¿Dónde comienza el desinterés? Precisamente donde una finalidad deja de ser *nuestra* finalidad y nuestra *propiedad*, de la que nosotros, como propietarios, podemos disponer a nuestro antojo; donde ella se convierte en una finalidad fija o en una... idea fija, donde comienza a entusiasmarnos, a apasionarnos, a fanatizarnos, en suma, donde se manifiesta en ergotismo y se convierte en nuestra... soberana. No se es desinteresado en tanto que se mantiene la finalidad bajo dominio; se comienza a serlo con el «aquí estoy, no puedo hacer otra cosa», la sentencia más enjundiosa de todos los posesos, se es con una finalidad *sagrada* mediante el correspondiente celo sagrado.

Yo no soy desinteresado mientras la finalidad siga siendo la mía *propia*, y yo, en vez de entregarme como un instrumento ciego a su ejecución, más bien la pongo en duda en todo momento. Mi celo no necesita por ello ser menor que el del más fanático, pero yo permanezco frío frente a ella, incrédulo y su más irreconciliable enemigo; yo permanezco en todo momento su *juez*, porque soy su propietario.

El desinterés prolifera en abundancia siempre que la obsesión baste para ello, ya sea en posesiones demoníacas o de un buen espíritu: allí vicio, locura, etc.; aquí humildad, entrega, etc.

¿Adónde se podría mirar para no encontrarse con víctimas de la negación de sí mismo? Frente a mí se sienta una joven que quizá desde hace diez años consuma sacrificios de sangre ante su alma. Sobre su exuberante figura se inclina una cabeza cansada, y sus pálidas mejillas traicionan la lenta hemorragia de su juventud. ¡Pobre niña, cuántas veces habrán hecho latir tu corazón las pasiones y habrán exigido su derecho las ricas energías juveniles! Cuando tu cabeza se retorcía en el blando cojín, ¡cómo se agitaba la naturaleza al despertarse a través de tus miembros, cómo la sangre ensanchaba tus arterias vertiendo fogosas fantasías y haciendo relucir el placer en tus ojos! Entonces apareció el espectro del alma y su bienaventuranza. Te asustaste, tus manos se entrelazaron, tu mirada atormentada se dirigió hacia arriba, tú... rezaste. Enmudeció la tormenta de la naturaleza, la calma se extendió sobre el océano de tus deseos. Lentamente fueron descendiendo los pálidos párpados sobre la vida que se iba apagando debajo de ellos; de los miembros henchidos de energía fue desapareciendo la tensión, en el corazón se agotaron las tumultuosas ondas, las manos entrelazadas colgaban sin fuerzas ante unos pechos sin resistencia, aún emitió un último y casi inaudible suspiro y... *el alma se quedó tranquila*. Te dormiste para, a la mañana siguiente, despertar y emprender una nueva lucha, para nuevas... oraciones. Ahora la costumbre de la renuncia enfría el ardor de tu deseo y las rosas de tu juventud empalidecen en la... clorosis de tu bienaventuranza. ¡El alma está salvada, el cuerpo bien puede pudrirse! ¡Oh, Lais! ¡Oh, Ninon! ¡Qué bien hicisteis en despreciar esa pálida virtud! ¡Una mujer ligera antes que miles de solteronas encanecidas por la virtud!

También la idea fija se puede contemplar como «principio, máxima, punto de vista» o algo semejante. Arquímedes reclamó un punto de apoyo *fuera* de la tierra para moverla. Los hombres buscaron continuamente ese punto de vista, y cada uno lo adoptó en la medida de sus posibilidades. Ese punto de vista ajeno es el *mundo del espíritu*, de las ideas, de los pensamientos, de los conceptos, esencias, etc.; es el *Cielo*. El Cielo es el «punto de vista» desde el cual se mueve la tierra, se abarca la actividad terrestre y... se desprecia. ¡Cuán incansable y dolorosamente lucha la humanidad por asegurarse el Cielo y adoptar para siempre el punto de vista celestial!

El cristianismo ha aspirado a redimirnos del determinismo de la naturaleza (determinación a través de la naturaleza), de la fatalidad de los apetitos como impulsores, por tanto, ha querido que el hombre no se deje guiar por sus deseos. Con ello no se quiere decir que *él* no deba *tener* deseos, sino que los deseos no deben tenerle a él, que no deben ser *fijos*, indomables, indisolubles. Lo que entonces maquinó el cristianismo (la religión) contra los deseos, ¿no podríamos aplicarlo a su propia prescripción: que el *espíritu* (los pensamientos, los conceptos, las ideas, la fe, etc.) nos debe guiar? ¿No podríamos exigir que también el espíritu o el concepto, la idea, no pudieran determinarnos más, no se pudiesen tornar para nosotros en *fijos*, en inviolables y «sagrados»? Entonces se partiría de la *disolución del espíritu*, de la disolución de todos los pensamientos, de todos los conceptos. Al igual que antes se debía decir: podemos tener deseos, pero los deseos no deben tenernos a nosotros; ahora se dice: «podemos tener *espíritu*, pero el espíritu no debe tenernos a nosotros». Si lo último parece carecer de sentido, piénsese, por ejemplo, que un pensamiento así se convierte en máxima para alguno, por lo que él mismo queda apresado por él, de tal manera que no es él quien tiene la máxima, sino

que más bien ella es la que le tiene a él. Y con la máxima vuelve a tener un «punto de vista fijo». Las doctrinas del catecismo se convierten de improviso en nuestros *principios* y ya no soportan ninguna reprobación más. El pensamiento de éstos o el espíritu tienen el poder soberano, y no se sigue oyendo ninguna objeción de la «carne». Sin embargo, sólo puedo romper la tiranía del espíritu mediante la «carne», pues sólo cuando un hombre también percibe su carne, se percibe por entero, y sólo cuando *se* percibe por entero, es perceptible o racional. El cristiano no percibe el lamento de su naturaleza esclavizada, sino que vive en «humildad», por esa razón no se queja contra la injusticia que se le hace a su *persona;* con la «libertad de espíritu» se cree satisfecho. Pero si por una vez la carne tiene la palabra, y el tono de ésta es, como no puede ser de otra manera, «apasionado», «indecente», «maldiciente», «perverso», etc., entonces cree percibir voces del demonio, voces *contra el espíritu* (pues decencia, desapasionamiento, buena opinión, etc., es precisamente... espíritu), y se afana con razón en contra. No debería ser cristiano, si quisiera tolerarlas. Sólo presta oídos a la moralidad y le cierra el pico a la inmoralidad, sólo presta oídos a la legalidad y amordaza la palabra anárquica. El *espíritu* de la moralidad y de la legalidad le mantiene preso, es un *soberano* rígido e inexorable. A eso lo llaman el «dominio del espíritu», al mismo tiempo es el *punto de vista* del espíritu.

Y ¿a quién desean liberar los que dicen ser los señores liberales? ¿En favor de qué libertad claman a gritos? ¡Por la del espíritu! Del espíritu de la moralidad, legalidad, piedad, temor de Dios, etc. Esto también lo quieren los señores antiliberales, y toda la disputa entre los dos bandos gira en torno a la ventaja de si sólo los últimos tienen la palabra o los primeros deberían recibir un «disfrute compartido de la misma ventaja». Para los dos el espíritu sigue siendo el *soberano* absoluto, y sólo se dedican a

discutir sobre quién debe tomar posesión del trono jerárquico que corresponde al «gobernador del soberano». Lo mejor del asunto es que se puede contemplar el ajetreo con toda tranquilidad y con la certeza de que los animales salvajes de la Historia se desgarrarán de la misma manera en que lo hacen los de la naturaleza. Sus cadáveres putrefactos abonan la tierra para nuestros... frutos.

Más adelante volveremos a otras «manías» como la de la vocación, la sinceridad, el amor, etc.

Si opongo lo propio o lo espontáneo a lo *sugerido* o dado, me objetaréis que no podemos tener las cosas aisladas, sino todo en relación con el mundo, esto es, percibiéndolo mediante la impresión de lo que se encuentra en nosotros, por consiguiente, como algo «sugerido», pues hay una gran diferencia entre los sentimientos y pensamientos *estimulados* en mí por otra cosa y aquéllos que me son *dados*. Dios, la inmortalidad, la libertad, la humanidad, etc., nos son inculcados desde la infancia como pensamientos y sentimientos que conmueven nuestro interior con mayor o menor fuerza, y que o nos dominan de forma inconsciente o se pueden representar por naturalezas enérgicas en sistemas y obras de arte, pero nunca son producto de estímulos externos, sino sentimientos sugeridos, puesto que creemos en ellos y tenemos que depender de ellos. El hecho de que hubiese un Absoluto y que fuera acogido, sentido y pensado por nosotros, era algo que formaba parte inamovible de la fe de aquellos que invirtieron toda su fuerza en reconocerla y representarla. El *sentimiento* de lo Absoluto consiste aquí en algo sugerido y luego llega a las más variadas revelaciones de su ser. Así, el sentimiento religioso en Klopstock, que se anunció artísticamente en *La Mesíada*, era sugerido. Si, en cambio, la religión que él encontró hubiese sido para él sólo un estímulo para el sentimiento y el pensa-

miento, y si hubiese sabido plantarse ante ella como él mismo, habría resultado en vez de un entusiasmo religioso una disolución y consunción del objeto. En lugar de ello en su madurez continuó con sus sentimientos infantiles, recibidos en la infancia, y desperdició las energías de su virilidad en la decoración de sus niñerías.

Así pues, la diferencia estriba en si mis sentimientos me son dados o sólo son estimulados. Los últimos son propios, egoístas, ya que no me han sido inculcados e impuestos como *sentimientos;* respecto a los últimos, me abro, los cuido en mí como un patrimonio, los cultivo y estoy *poseído* por ellos. ¿Quién habría notado, consciente o inconscientemente, que toda nuestra educación consiste en generar *sentimientos* en nosotros, esto es, en inspirárnoslos en vez de dejarnos a nosotros su generación, sea cual sea el resultado? Si escuchamos el nombre de Dios, debemos sentir temor de Dios; si escuchamos el nombre terrible de la majestad imperial, debe ser acogido con veneración, reverencia y subordinación; si escuchamos el de la moral, debemos pensar en algo inviolable; si escuchamos el del mal y el de los malos, debemos estremecernos, etc. En estos *sentimientos* se han puesto las miras, y quien, por ejemplo, acoja los actos de los «malos» con aprobación, se le debería «azotar y educar» con la férula. Así, lleno hasta rebosar de *sentimientos suministrados*, aparecemos ante las barreras de la madurez y nos «declaran maduros». Nuestros pertrechos consisten en «sentimientos sublimes, pensamientos elevados, axiomas entusiásticos, principios eternos», etc. Maduros son los jóvenes cuando gorjean como los mayores; se les acosa durante el periodo escolar para que aprendan las viejas cantinelas y, una vez que las han asumido, se les declara maduros.

No podemos sentir en cualquier asunto y con cualquier nombre que nos encontramos lo que nosotros quisiéramos y

pudiésemos sentir, sino que se nos ha prescrito y suministrado qué y cómo debemos sentir y pensar ante ello.

Éste es el sentido del *gobierno de las almas*, que mi alma o mi espíritu sean afinados como otros lo crean conveniente y no como yo quisiera. Cuánto esfuerzo no le cuesta a uno, al menos con cada uno de aquellos nombres, asegurarse finalmente un sentimiento *propio* y reírse ante la cara de alguien que espera de nosotros en sus discursos un rostro santo y un gesto impasible. Lo suministrado nos es *ajeno*, no es propio de nosotros, y por ello es «sagrado» y resulta difícil deshacerse del «sagrado temor» ante ello.

Hoy en día se vuelve a oír una alabanza de la «gravedad», la «gravedad ante objetos y asuntos de gran importancia», la «gravedad alemana», etc. Esta forma de la seriedad revela claramente lo vieja y severa que se ha tornado ya esta locura y obsesión. Pues no hay nada más serio que el loco cuando llega al punto culminante de su locura: dominado por su afán ya no entiende ninguna broma (ver manicomios).

3. La jerarquía

La reflexión histórica sobre nuestro mongolismo que quiero incluir aquí ahora como un episodio, no la aporto con una pretensión de minuciosidad, ni siquiera como acreditada, sino sólo porque pienso que puede servir para aclarar el resto.

La Historia Universal, cuya conformación en realidad sólo se debe a la estirpe humana caucásica, parece haber atravesado hasta ahora dos edades caucásicas, en la primera de ellas tuvimos que desarrollar y trabajar nuestra innata *negritud*, a la que siguió en la segunda el *mongolismo* (la chinería), al que asimismo se debe poner fin con terror. La negritud representa la

Antigüedad, la edad de la dependencia de las *cosas* (de las entrañas de los gallos, del vuelo de los pájaros, del estornudo, del trueno y del rayo, del susurro de los árboles sagrados, etc.); el mongolismo representa la edad de la dependencia de pensamientos, la *cristiana*. El futuro queda reservado a las palabras: yo soy el propietario del mundo de las cosas y soy el propietario del mundo del espíritu.

A la edad de la negritud corresponden los rasgos de Sesostris y la importancia de Egipto y del norte de África en general. A la edad mongólica corresponden los rasgos de Hunos y Mongoles, hasta llegar a los rusos.

El valor de lo *mío* es imposible que pueda elevarse, mientras el duro diamante del *No-yo* alcance precios tan enormes, como era el caso tanto con el dios como con el mundo. El No-yo es aún demasiado granuloso e indigerible como para ser consumido y absorbido por mí, más bien los hombres andan arrastrándose con extraordinaria diligencia hacia ese *ser inmóvil*, esto es, hacia esa *sustancia*, como animalillos parasitarios en un cuerpo de cuyos fluidos se alimentan sin por ello devorarlo. Es la diligencia de la sabandija, la laboriosidad del mongol. En los chinos todo permanece como antes, y nada «esencial» o «sustancial» se somete a un cambio, por ello con más energía trabajan en lo que permanece, lo cual lleva el nombre de lo «antiguo», de los «antepasados», etc.

Según esto, en nuestra edad mongólica toda transformación ha sido sólo reformadora o mejoradora, pero no destructiva o devoradora. La sustancia, el objeto *permanece*. Toda nuestra laboriosidad sólo fue la actividad de la hormiga y el salto de la pulga, juegos malabares sobre la cuerda inamovible de lo Objetivo, trabajos forzados bajo el dominio de lo inmutable o «eterno». Los chinos son el pueblo más *positivo*, porque están bien enterrados en preceptos; pero la edad cristiana tam-

poco ha logrado salir de lo *positivo*, esto es, de la «libertad limitada», de la libertad «dentro de ciertos límites». En el peldaño más avanzado de la formación esa actividad merece el nombre de *científica*, de trabajo sobre una premisa inamovible, de una *hipótesis* irrefutable.

En su forma primera y más incomprensible, la moralidad se muestra como *costumbre*. Actuar según los usos y costumbres de un país significa aquí ser moral. Por esta razón en China se ejerce la más simple y pura actividad moral, una intensa, genuina moralidad. Uno permanece en la costumbre de los antepasados y en su moral, y odia toda novedad como si fuese un delito capital. Pues la *novedad* es el enemigo mortal de la *costumbre*, de lo *antiguo*, de la *tenacidad*. Tampoco cabe duda de que el hombre, a través de la costumbre, se asegura contra la penetración insistente de las cosas, del mundo, y funda un mundo propio en el que únicamente él se siente en su casa, esto es, se edifica un *Cielo*. Este «Cielo» no tiene otro sentido que el de ser la verdadera patria del hombre, donde nada ajeno le guía y domina, ninguna influencia terrenal le aliena de sí mismo, en definitiva, donde se han arrojado las escorias terrenales y la lucha contra el mundo ha finalizado, donde nada más se le *niega*. El Cielo es el fin de la *renuncia*, es el *libre disfrute*. Allí el ser humano ya no se niega nada, pues ya no hay nada hostil o ajeno. Ahora bien, la costumbre es «otra naturaleza» que desvincula y libera al hombre de su primera y originaria naturalidad, al asegurarle contra toda casualidad de la misma. La cultivada costumbre de los chinos ha previsto todos los casos y también prevé todo lo que está por venir; cualquier cosa que suceda, el chino siempre sabe cómo tiene que comportarse y no necesita guiarse según las circunstancias. Del Cielo de su serenidad no le cae ningún caso imprevisto. El chino, acostumbrado y adaptado moralmente, no se ve sor-

prendido ni desconcertado. Se comporta indiferente frente a todo, esto es, con el mismo valor o ánimo, puesto que su ánimo, protegido por la previsión de su costumbre tradicional, no se inmuta. En la escala de la formación o de la cultura, la humanidad sube los primeros peldaños mediante la costumbre, y como se imagina que en el ascenso de la cultura también asciende al mismo tiempo hacia el Cielo, hacia el imperio de la cultura o la segunda naturaleza, en realidad sube los primeros peldaños de la escala celestial.

Una vez que el mongolismo constató la existencia de seres espirituales, creando así un mundo espiritual, un Cielo, los caucásicos, durante siglos, se dedicaron a luchar contra ese ser espiritual para analizar su fundamento. ¿Qué otra cosa hicieron en vez de edificar sobre suelo mongólico? No edificaron sobre arena, sino en el aire, han luchado contra lo mongólico, han asaltado el Cielo mongólico, el «Thian». ¿Cuándo lograrán al fin destruir ese Cielo? ¿Cuándo llegarán a ser *verdaderos* caucásicos y encontrarse a sí mismos? ¿Cuándo cambiará al fin la «inmortalidad del alma», que en los últimos tiempos creía afianzarse al presentarse como la «inmortalidad del espíritu», en la *mortalidad del espíritu*?

Gracias a los industriosos esfuerzos de la raza mongólica, los hombres habían *edificado un Cielo*, pero los de la estirpe humana caucásica, en cuanto tenían algo que ver con el Cielo debido a un resto de herencia mongólica, asumieron la tarea contraria, la tarea de asaltar ese Cielo de la moralidad, la tarea de tomar por asalto el Cielo. Su acción se limita a minar todos los preceptos humanos para crear sobre el solar despejado uno nuevo y mejor; a corromper todas las costumbres para sustituir las viejas por otras mejores y más nuevas, etc. Pero ¿era realmente ya eso a lo que se aspiraba, y ha alcanzado su último propósito? No, con esa creación de algo *mejor* sigue entrampa-

do en el mongolismo. Asalta el Cielo para crear otro Cielo; derriba a un poder sólo para legitimar un nuevo poder, se limita a... *mejorar*. No obstante, su meta, aunque desaparezca de la vista con cada nuevo ímpetu, es la verdadera y completa caída del Cielo, de la costumbre, etc., en suma, del hombre sólo asegurado contra el mundo, del *aislamiento* o *interioridad* del hombre. Mediante el Cielo de la cultura busca el hombre aislarse del mundo, romper su poder hostil. Pero este aislamiento del Cielo tiene a su vez que romperse, y el verdadero fin del asalto al Cielo es la caída del Cielo, la destrucción del Cielo. La *mejora* y la *reforma* es el mongolismo del caucásico, pues él vuelve a establecer de nuevo lo que ya había, en concreto un precepto, algo general, un Cielo. Profesa la más irreconciliable hostilidad contra el Cielo y, sin embargo, edifica diariamente nuevos Cielos; apilando Cielo sobre Cielo, presiona los unos contra los otros, el Cielo de los judíos destruye el de los griegos, el de los cristianos el de los judíos, el de los protestantes el de los católicos, etc. Si los hombres *asaltantes del Cielo* de sangre caucásica se quitan su piel de mongol, enterrarán al hombre de sentimientos bajo los escombros del terrible mundo de los sentimientos, al hombre aislado bajo su mundo aislado, al creyente en el Cielo bajo su Cielo. Y el Cielo es el *reino de los espíritus*, el reino de la *libertad de espíritu*.

El Reino Celestial, el reino de los espíritus y fantasmas, ha encontrado su lugar adecuado en la filosofía especulativa. Aquí fue considerado como el reino de los pensamientos, conceptos e ideas: el Cielo está poblado de pensamientos e ideas, y este «reino de los espíritus» es entonces la verdadera realidad.

Querer adquirir *libertad* para el espíritu, eso es mongolismo. Libertad de espíritu es libertad mongólica, libertad sentimental, libertad moral, ética, etc.

Se toma la palabra «moralidad» por sinónima de actividad

espontánea, de libre disposición de uno mismo. Pero no radica precisamente en eso, y el caucásico se ha mostrado más bien espontáneo *a pesar* de su moralidad mongólica. El Cielo mongólico o la costumbre moral siguió siendo una fortaleza, y sólo debido a que el caucásico asaltó ininterrumpidamente esa fortaleza, se mostró moral; si no hubiese tenido ninguna relación más con la moralidad, si no hubiese tenido en ella a su indomable y perpetua enemiga, se habría quebrado el vínculo con la costumbre y, por consiguiente, con la moralidad. En definitiva, el hecho de que sus impulsos naturales aún sean morales es un signo de lo mongólico en ella, es un signo de que no ha tomado en ella conciencia de sí mismo. La «espontaneidad moral» corresponde por entero a la «filosofía religiosa y ortodoxa», a la «monarquía constitucional», al «Estado cristiano», a la «libertad en ciertos límites», a la «libertad de prensa limitada» o, en una imagen, al héroe inmovilizado en el lecho del dolor.

El hombre sólo ha superado realmente el chamanismo y su fantasma, cuando posee la fuerza de deshacerse no sólo de la creencia en los fantasmas, sino también de la creencia en el fantasma; no sólo de la creencia en espíritus, sino también de la creencia en el espíritu.

Quien cree en un fantasma, ya no acepta la «intervención de un mundo superior» como quien cree en el espíritu, y los dos buscan por detrás del mundo físico uno metafísico, en otras palabras, generan y creen en *otro mundo*, y este *otro mundo*, el *producto de su espíritu*, es un mundo espiritual: sus sentidos no captan ni saben nada de otro mundo inmaterial, tan sólo su espíritu vive en él. No es difícil el paso de esta fe mongólica en la *existencia de seres espirituales* a la convicción de que el espíritu es el *ser propio* del hombre, y a que se tenga que aplicar todo cuidado en la «salvación del alma» y en ella exclu-

sivamente. Así se afirma la posibilidad de actuar sobre el espíritu, la así llamada «influencia moral».

Salta a la vista que el mongolismo representa la negación completa de los sentidos, el reino de la asensualidad y de la contranaturaleza; y que el pecado y la conciencia del pecado fue nuestra plaga mongólica durante miles de años.

Pero ¿quién disolverá el espíritu en su *nada*? Quien mediante el espíritu representó la naturaleza como lo fútil, lo finito y lo transitorio, sólo él puede reducir también el espíritu a la misma futilidad: *Yo* puedo hacerlo, cada uno de vosotros que impera y crea como un yo ilimitado, él puede hacerlo, en una palabra... el *egoísta*.

Ante lo sagrado se pierde todo sentimiento de poder y todo valor, uno se comporta frente a ello como *impotente* y *humillado*. Y, sin embargo, ninguna cosa es sagrada por sí misma, sino por mi *canonización*, por mi sentencia, mi juicio, mi genuflexión, en suma, por mi... conciencia.

Sagrado es todo aquello que al egoísta le debe resultar inaccesible, intocable, fuera de su *poder*, esto es, sobre *él;* en pocas palabras, sagrado es todo caso de *conciencia*, pues «esto es para mí un *caso de conciencia*» significa precisamente: «esto lo considero sagrado».

Para los niños pequeños, al igual que para los animales, no existe nada sagrado, puesto que para dar más espacio a esta idea se tiene que haber desarrollado lo suficiente la razón como para hacer distinciones, por ejemplo, entre «bueno y malo, justo e injusto», etc. Sólo con ese grado de reflexión o entendimiento –el verdadero punto de vista de la religión– la «veneración artificial» (esto es, surgida del pensamiento), el «sagrado temor», puede ocupar el lugar del *temor* natural. Para ello se necesita que uno considere algo fuera de él como más

poderoso, grande, autorizado, mejor, etc., es decir, que se reconozca el poder de un extraño, no sólo que lo sienta, sino que lo reconozca expresamente, esto es, que conceda darse preso, que retroceda, se deje atar (abnegación, humildad, sometimiento, subordinación, etc.) Aquí se aparece toda la cohorte de espíritus de las «virtudes cristianas».

Todo aquello ante lo que mostráis respeto o veneración, merece el nombre de sagrado; también vosotros decís que os causaría un «sagrado temor» tocarlo. E incluso a lo profano aplicáis esa categoría (horca, crimen, etc.) Os espantáis ante la posibilidad de tocarlo. En ello hay algo siniestro o *impropio*.

«¡Si para el hombre no hubiese algo sagrado, quedarían abiertas las puertas de par en par a la arbitrariedad, a la subjetividad ilimitada!» El temor supone el inicio, y el hombre más basto puede hacerse terrible; así que es necesario un dique para su descaro. Tan sólo en el temor queda aún el intento de liberarse de lo temido mediante astucia, engaño, mañas, etc. Sin embargo, con la veneración ocurre algo distinto. Aquí no nos limitamos a temer, sino también a honrar. Lo temido se ha convertido en un poder interno del cual no puedo escapar; yo lo honro, estoy poseído por él, pertenezco a él, le soy adicto. A través del honor que le rindo, me hallo completamente en su poder, y ya ni siquiera intento mi liberación. Entonces dependo de ello con toda la fuerza de mi fe, yo *creo*. Yo y lo temido somos uno, «¡no soy yo quien vive, sino que lo respetado vive en mí!» Como el espíritu, lo infinito no encuentra ningún fin, por ello es estacionario: teme el *morir*, no puede desprenderse de su «Jesusito», sus ojos deslumbrados ya no reconocen la grandeza de lo finito: lo temido, elevado entonces a venerado, ya no se puede tocar: la veneración se eterniza, lo respetado se diviniza. El hombre ya no es creador, sino *aprendiz* (sabiendo, investigando, etc.), esto es, se ocupa con un *objeto* fijo, profundizando

en él, sin regresar a sí mismo. La relación con este objeto es la del saber, la de indagar y fundamentar, etc., no la de *disolver* (suprimir, etc.) «El hombre debe ser religioso», eso es algo seguro. Por esta razón nos ocupamos con la cuestión de cómo se puede alcanzar la religiosidad, de cuál es su verdadero sentido, etc. Algo muy distinto ocurre cuando se cuestiona el axioma y se pone en duda, por más que todo pueda caerse en pedazos. La moralidad es también una noción sagrada: se debe ser moral y sólo se debe buscar el justo «cómo», la manera correcta de serlo. No se osa acercarse a la moralidad con la pregunta de si en realidad no será un espejismo: ella permanece sublime, inmutable sobre toda duda. Y así se continúa con lo sagrado, peldaño tras peldaño, para pasar de lo «sagrado» a lo «sacrosanto».

Se divide a los hombres en dos clases: en *instruidos* y *no instruidos*. Los primeros se ocuparon, en la medida en que hacían honor a su nombre, con pensamientos, con el espíritu, y exigieron, puesto que en la época poscristiana, cuyo principio era precisamente el pensamiento, eran los soberanos, que se rindiese un respeto sumiso a los pensamientos que ellos reconocían. Estado, Emperador, Iglesia, Dios, moralidad, orden, etc., son esos pensamientos o espíritus que sólo son para el espíritu. Cualquier ser vivo, un animal, se preocupa de ellos tan poco como un niño. Y los no instruidos no son realmente otra cosa que niños, y a quien se entrega a satisfacer sus necesidades vitales le resultan indiferentes esos espíritus; pero como también es débil frente a ellos, queda sometido a su poder y se ve dominado por... pensamientos. Éste es el sentido de la jerarquía.

¡La jerarquía es el dominio de los pensamientos, el dominio del espíritu!

Hemos sido jerárquicos hasta el día de hoy, oprimidos por aquellos que se apoyan en pensamientos. Los pensamientos son lo sagrado.

Pero siempre colisionan los dos, el instruido con el no instruido, y al revés, y además no sólo dos personas, sino en una y la misma persona. Pues ningún instruido lo es tanto como para no encontrar alegría en las cosas, por consiguiente, que no sea no instruido, y ningún no instruido carece por completo de pensamientos. En Hegel se percibe al fin qué anhelo siente el más instruido por las *cosas*, y qué desprecio muestra por toda «teoría vacía». Aquí la realidad, el mundo de las cosas, tiene que corresponder por entero al pensamiento, y no puede haber ningún concepto sin realidad. Esto proporcionó al sistema hegeliano el calificativo de ser el más objetivo, como si en él celebrasen su unión el pensamiento y la cosa. Pero no fue nada más que la extrema vehemencia del pensamiento, el supremo despotismo y tiranía de éste, el triunfo del espíritu y con él el triunfo de la *filosofía*. La filosofía no puede rendir más, pues lo supremo a que puede aspirar es el *poder supremo del espíritu*, la omnipotencia del espíritu[15].

Los hombres espirituales se han metido algo *en la cabeza* que debe realizarse. Tienen *nociones* del amor, del bien y de otras cosas parecidas que quisieran ver *realizadas*, por eso quieren erigir un reino del amor en la tierra, en el que nadie actúe por puro egoísmo, sino «por amor». El amor debe *mandar*. ¿De qué otra manera se podría llamar lo que se han metido en la cabeza si no es con la expresión *idea fija*? En sus cabezas «se aparecen fantasmas». El fantasma más angustiado es el Hombre. Piénsese en el proverbio: «el camino de la perdición está empedrado de buenas intenciones». La intención de realizar la humanidad en sí misma, de ser enteramente Hombre, es así de

(15) Rousseau, los filántropos y otros acosaron a la formación y a la inteligencia, pero pasaron por alto que ésta se encuentra en *todos* los cristianos y arremetieron contra la formación erudita y refinada.

perniciosa, a ella también se pueden añadir las intenciones de ser bueno, noble, afectuoso, etc.

En el sexto cuaderno de sus *Memorias*, pág. 7, dice Bruno Bauer: «Esa clase burguesa que debería alcanzar un peso tan tremendo para la historia contemporánea es incapaz de un sacrificio, de entusiasmo por una idea, de un ánimo elevado; no se entrega a nada que no sea al interés de su mediocridad, es decir, siempre permanece limitada a sí misma y al final vence por la intensidad con que supo fatigar los esfuerzos de la pasión, del entusiasmo, de la consecuencia, gracias a su superficialidad, en la cual absorbe una parte de las nuevas ideas». Y en la página 6: «Se ha aprovechado de las ideas revolucionarias por las que no se ha sacrificado ella, sino hombres altruistas o apasionados; ella ha transformado el espíritu en dinero. Ciertamente, después de haberle quitado a esas ideas la punta, la consecuencia, la seriedad destructiva y fanática contra todo egoísmo». Así pues, estas personas no son abnegadas, ni animadas, ni ideales, ni consecuentes, ni entusiastas; son en el sentido más usual egoístas, interesadas, gente que sólo piensa en su provecho, desapasionada, calculadora, etc.

¿Quién es entonces un «abnegado»? En su pleno sentido aquel que subordina a una cosa todo lo demás: una finalidad, una voluntad, una pasión, etc. ¿No es acaso un abnegado el amante que abandona al padre y a la madre, que supera todos los peligros y carencias para llegar a su meta? ¿O el ambicioso que ofrenda a la propia ambición todos los apetitos, deseos y satisfacciones, o el avaro que renuncia a todo para acumular tesoros, o el ávido de placeres, etc.? Le domina una pasión por la cual ofrece en holocausto todo lo demás.

Y estos abnegados, ¿no son tal vez interesados o egoístas? Como sólo tienen una pasión que les domina, únicamente se preocupan de una satisfacción, pero al ser sólo una, con

mucho más afán: son absorbidos por ella. Egoísta es toda su actividad, sin embargo, se trata de un egoísmo parcial, cerrado, obtuso: es una posesión.

Ésas, diréis, son pequeñas pasiones, por las cuales el hombre no debe dejarse esclavizar. El hombre debe sacrificarse por una gran idea, por una gran causa. Una «gran idea» o una «buena causa» es, por ejemplo, el honor de Dios por el que miles han buscado la muerte; el cristianismo, que ha encontrado sus solícitos mártires; la Santa Iglesia Católica, sin la que no hay salvación y que persiguió con codicia a los herejes; la libertad y la igualdad, a cuyo servicio se pusieron sangrientas guillotinas.

Quien vive para una gran idea, para una buena causa, para una doctrina, un sistema, una misión ideal, no debe dejarse penetrar por ningún placer mundano, por ningún interés egoísta. Aquí tenemos el concepto del *sacerdocio* o, como se lo denomina en su efectividad pedagógica, el doctrinarismo, pues los ideales nos adoctrinan. El hombre espiritual se ve en realidad llamado a vivir de la idea y para la idea, así como a actuar en pro de la idea: la verdadera buena causa. Por esta razón el pueblo siente lo poco que le incumbe mostrar una arrogancia mundana, codiciar una buena vida, participar en diversiones como el baile y el juego, en suma, tener otro interés que no sea un «interés sagrado». Aquí queda incluido el parco sueldo de los maestros, los cuales se sienten gratificados sólo por la santidad de su profesión y deben «renunciar» a otros placeres.

Tampoco falta un catálogo de ideas sagradas, una o varias de las cuales deben considerarse vocaciones del hombre. Familia, patria, ciencia y otras parecidas pueden encontrar en mí a un servidor leal para cumplir sus deseos.

Aquí topamos con la demencia ancestral del mundo que aún no ha aprendido a escapar del adoctrinamiento. Vivir y crear para una idea, ésa es la profesión del hombre, y su valor

humano se mide según la fidelidad de su cumplimiento. Éste es el dominio de la idea o del adoctrinamiento. Robespierre, por ejemplo, St. Just, etc., eran por entero clerizontes, se veían animados por la idea, eran entusiastas, herramientas consecuentes de esta idea, hombres ideales. Así exclama St. Just en un discurso: «Hay algo terrible en el sagrado amor a la patria; es tan exclusivista que lo sacrifica todo sin compasión, sin temor, sin consideración humana al interés público. Precipita a Manlius en el abismo; sacrifica sus inclinaciones personales; conduce a Regulus a Cartago, arroja a un romano a la basura, y pone a Marat, como víctima de su entrega, en el Panteón».

Estos representantes de intereses ideales o sagrados se enfrentan a un mundo de numerosos intereses «personales» y profanos. Ninguna idea, ningún sistema, ninguna causa sagrada es tan grande que no pueda superarse y modificarse por esos intereses personales. Aunque por un instante callen en tiempos acelerados y de fanatismo, vuelven a emerger al poco tiempo gracias al «sano sentido del pueblo». Aquellas ideas terminan por vencer cuando ya no son hostiles frente a los intereses personales, esto es, cuando satisfacen el egoísmo.

El hombre que ante mi ventana ofrece arenques para su venta, tiene un interés personal en conseguir una buena cifra de ventas, y cuando su esposa o quien sea le desean lo mismo, eso sigue siendo un interés personal. Pero si un ladrón le roba un cesto, se origina un interés de muchos, de toda la ciudad, de todo el país o, en suma, de todos aquellos que detestan el robo: un interés en el cual la persona del vendedor de arenques resulta indiferente y en el cual aparece en primer plano la categoría del «robado». Pero también todo aquí podría desembocar en un interés personal cuando cada participante pensase que debía castigarse al ladrón, porque en otro caso el robo impune se volvería general y él y su propiedad se verían afecta-

dos. Un cálculo semejante, sin embargo, es difícil de presuponer en muchos, y más se oirá la exclamación: el ladrón es un «delincuente». Aquí tenemos un juicio ante nosotros en el cual la acción del ladrón obtiene su expresión en el concepto «delito». Ahora se plantea así el asunto: cuando un delito no me daña a mí en lo más mínimo, ni a ningún otro por quien tenga un interés, aún así me enfurecería. ¿Por qué? Porque estoy entusiasmado por la *moralidad*, porque estoy poseído por la *idea* de la moralidad; yo persigo lo que le es hostil. Como el robo le resulta sin más como digno de desprecio, Proudhon, por ejemplo, cree haber estigmatizado la propiedad con la frase «la propiedad es un robo». En el sentido del doctrinario es en todo caso un *delito* o al menos una falta.

Aquí termina el interés personal. Esa persona determinada que ha robado el cesto es completamente indiferente a mi persona; sólo tengo un interés en el ladrón, en el concepto, del cual esa persona representa un ejemplar. El ladrón y el hombre son en mi espíritu contradicciones irreconciliables; pues no se es verdaderamente hombre cuando se es ladrón; cuando se roba, en uno mismo se degrada *al* Hombre o a la «humanidad». Cayendo del interés personal se entra en el *filantropismo,* el humanitarismo, que se suele interpretar mal, como si fuera un amor por los hombres, por cada individuo, mientras que en realidad no es más que un amor *por el* Hombre, del concepto irreal, del fantasma. El filántropo no encierra en su corazón a los hombres (τοὺς ἀνθρώπους), sino al Hombre (τὸν ἄνθρωπον). Cierto, se preocupa por todo individuo, pero sólo porque le gustaría realizar en todas partes su amado ideal. Así pues, aquí no se trata en absoluto de la solicitud por mí, por ti, por nosotros, eso sería interés personal y pertenece al capítulo del «amor terrenal». El filantropismo es un amor celestial, espiritual... clerical. En nosotros se tiene que restau-

rar *al Hombre*, aunque nosotros, pobres diablos, tengamos que sucumbir por ello. Es el mismo principio clerical que aquel famoso «fiat justitia, pereat mundus»: el hombre y la justicia son ideas, fantasmas, a los que se sacrifica todo por amor, por esta razón los espíritus eclesiásticos son los «abnegados».

Quien se entusiasma por *el* Hombre, pierde de vista a las personas, y nada en un interés sagrado e ideal. *El* Hombre no es ninguna persona, sino un ideal, un fantasma.

Cualquier cosa, por diferente que sea, puede caber en el concepto Hombre. Si se busca el atributo más esencial en la piedad, surge el clericalismo religioso; si se busca en la moralidad, eleva su cabeza el clericalismo ético. Los espíritus clericales de nuestros días, por tanto, quisieran hacer de todo una religión, una «religión de la libertad, una religión de la igualdad», etc., y todas las ideas se convierten para ellos en una «causa sagrada», por ejemplo, la ciudadanía, la política, la publicidad, la libertad de prensa, el jurado, etc.

¿Qué significa entonces en este sentido «altruismo»? ¡Tener sólo un interés ideal, ante el cual no ejerce ninguna influencia la apariencia de la persona!

A eso se resiste la terca cabeza del hombre mundano, pero durante milenios ha tenido siempre que supeditarse en tanto que se ha visto obligado a inclinar la obstinada testuz y a venerar al «poder superior»: el clericalismo le oprimió. Una vez que el egoísta terrenal lograba sacudirse un poder superior, por ejemplo, la ley veterotestamentaria, el Papa romano, etc., al instante tenía otro siete veces más elevado sobre él, por ejemplo, la fe en lugar de la ley, la transformación de todos los laicos en espirituales en lugar del clero limitado, etc. Le ocurrió como al poseído por varios demonios cuando se liberó del único por el que se creía poseído.

En el pasaje citado más arriba se niega a la clase burguesa

todo idealismo. Es indudable que ella falsificó las consecuencias ideales que Robespierre quiso deducir de sus principios. El instinto de su interés le dijo que esas consecuencias a las que aspiraba cuadraban muy poco con ella y que significaría actuar contra sí misma si quisiera favorecer ese entusiasmo inicial. ¿Acaso debería actuar con tanto altruismo como para abandonar todas sus metas para conducir a la victoria a una amarga teoría? Cierto, al clérigo le agrada admirablemente cuando la gente le presta oído: «arrójalo todo de ti y sígueme» o «vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres, así tendrás un tesoro en el Cielo, entonces ven y sígueme». Algunos idealistas decididos atienden a esta llamada; la mayoría, en cambio, actúan como Ananías y Safira al comportarse a medias de forma clerical o religiosa y a medias de forma mundana, sirviendo a Dios y a Mammon.

Comprendo muy bien que la clase burguesa no se dejase privar de sus metas por Robespierre, esto es, que preguntase a su egoísmo cuánto espacio debía darle a la idea revolucionaria. Pero no se puede comprender a aquellos (si aquí se pudiese hablar de comprensión) que renunciaron a las suyas por los intereses de la clase burguesa. Mientras, ¿no aprenderán a comprenderse más tarde o más temprano para su ventaja? August Becker dice: «Para ganarse a los productores (los proletarios) no basta con una negación de los conceptos jurídicos tradicionales. Por desgracia, la gente se preocupa poco de una victoria teórica de la idea. Hay que demostrarles «ad oculos» cómo se puede aprovechar esa victoria de forma práctica para la vida»[16]. Y en la página 32: «Deberíais captar a la gente por sus intereses reales, si queréis influir en ella». Poco después

(16) August Becker, *Die Volksphilosophie unserer Tage*, Neumünster (Zúrich), 1843, p. 22.

muestra cómo entre nuestros campesinos ya se difunde una juiciosa inmoralidad, ya que prefieren perseguir su interés real a seguir el mandamiento de la moralidad.

Al servir los clerizontes revolucionarios o pedantes *al* Hombre, cortaron el cuello a *los* hombres. Los revolucionarios laicos o profanos no sintieron menos aprensión por cortar cuellos, pero estaban menos preocupados por los derechos humanos, esto es, por los derechos de los hombres, que por los suyos.

¿Cómo es posible, sin embargo, que el egoísmo de quienes afirman y consultan en todo momento el interés personal, se someta una y otra vez a un interés clerical o doctrinario, esto es, a un interés ideal? Su misma persona les parece muy pequeña e insignificante, y así es de hecho para ocuparse de todo y poder imponerse por completo. Un signo seguro de esta circunstancia se encuentra en que ella misma se divide en dos personas, una eterna y otra temporal, y cada vez cuida de una o de la otra, en domingo de la eterna, en días laborables de la temporal; en las oraciones de aquélla, en el trabajo de ésta. Tienen al clérigo en su interior, por eso no logran desprenderse de él, y los domingos escuchan cómo les sermonea en su interior.

Cuánto se han esforzado y cuánto han calculado los hombres para *constatar* ese ser dual. Una idea siguió a la otra, un principio a otro principio, un sistema a otro sistema, y ninguno supo contener durante mucho tiempo la contradicción del hombre «mundano», del así llamado «egoísta». ¿No demuestra esto que todas esas ideas eran demasiado impotentes para aprehender toda mi voluntad y satisfacerla? Fueron y siguieron siéndome hostiles, si bien la hostilidad permaneció largo tiempo oculta. ¿Ocurrirá lo mismo con la *particularidad*? ¿Es ella sólo un intento de mediación? A cualquier principio al que me dirigí, como al de la *razón*, tuve que apartarme una y otra vez de él. ¿O siempre puedo ser razonable, disponer mi vida en

todo según la razón? Bien puedo *aspirar* a la racionalidad, puedo *amarla*, como a Dios y a cualquier otra idea: puedo ser filósofo, un amante de la sabiduría, al igual que amo a Dios. Pero lo que amo, a lo que aspiro, eso está sólo en mi idea, en mi imaginación, en mis pensamientos: está en mi corazón, en mi cabeza, está en mí como el corazón, pero no es yo, yo no soy ello.

A la efectividad de los espíritus clericales pertenece especialmente lo que se suele llamar la *influencia moral.*

Aquí se inicia la influencia moral, donde comienza la *humillación*, sí, no es otra cosa que esa misma humillación, la ruptura y torsión del valor hasta la *humildad;* si le grito a alguien para que se retire de la zona en que se va a volar una roca, no ejerzo ninguna influencia moral con esa exigencia; si le digo a un niño que se va a morir de hambre, si no se come lo que le sirven, eso no es ninguna influencia moral. Pero si le digo: rezarás, honrarás a tus padres, respetarás el crucifijo, dirás la verdad, etc., pues esto es propio de los hombres y es su vocación o, simplemente, eso es la voluntad de Dios, ya tenemos la influencia moral: un hombre debe aquí humillarse ante la *vocación* del hombre, debe ser obediente, humilde, tiene que renunciar a su voluntad frente a un extraño que se erige como regla y ley; él debe *humillarse* ante un *superior*: humillación voluntaria. «Quien se humilla a sí mismo, será elevado». Sí, sí, los niños deben ser *acostumbrados* muy pronto a la piedad, beatitud y honradez; el hombre de buena educación es uno a quien le han *enseñado, inculcado,* insuflado y grabado «buenos principios».

Si aquí se alzan los hombros, los buenos agitan de inmediato las manos con desesperación y exclaman: «¡Pero por el amor de Dios, si no se les dieran buenas lecciones a los niños, irían directos por el camino del pecado y se convertirían en pícaros

inútiles!» Despacio, profetas de desdichas. Cierto, serán inútiles en vuestro sentido, pero vuestro sentido es precisamente un sentido muy inútil. Los descarados pilluelos ya no se dejarán convencer por vosotros, ni se les podrá hacer berrear, ni tampoco desarrollarán ningún sentimiento por aquello por lo que vosotros, desde tiempos inmemoriales, os habéis entusiasmado y habéis delirado: suprimirán el derecho de herencia, esto es, no querrán *heredar* vuestras necedades, como vosotros las habéis heredado de vuestros padres; extirparán el *pecado hereditario.* Si vosotros les ordenáis: doblegaos ante lo supremo, ellos responderán: si él nos quiere doblegar, que venga en persona y nos doblegue, nosotros, por nuestra cuenta, no nos vamos a doblegar voluntariamente. Y si les amenazáis con su ira y sus penas, ellos lo tomarán como si les amenazaran diciendo «guau-guau». Si ya no conseguís inculcarles el miedo a los fantasmas, el dominio de los fantasmas se ha terminado y los cuentos del ama ya no encuentran ninguna... *fe.*

¿Y no son precisamente otra vez los liberales los que insisten en una buena educación y mejora del sistema educativo? Pues ¿cómo podría su liberalismo generar sin disciplina su «libertad en los límites de la ley»? Aunque no educan precisamente en el temor de Dios, sí que fomentan, y con más intensidad, el *temor del Hombre,* esto es, temor ante *el* Hombre, y despiertan mediante la disciplina «el entusiasmo por la verdadera vocación humana».

Transcurrió un largo periodo de tiempo en el que se dieron por satisfechos con la manía de tener la *verdad,* sin pensar seriamente si tal vez uno mismo debía de ser verdad para poseer la verdad. Esta época fue la *Edad Media.* Con la conciencia común, esto es, la cosificada, aquella conciencia que sólo se muestra receptiva frente a cosas, frente a lo material o lo evidente, se pensó captar lo antimaterial, lo asensorial. Al igual

que se esfuerza la vista para ver lo lejano, o se ejercita con esfuerzo la mano hasta que ha conseguido la pericia necesaria para pulsar correctamente las teclas, así se mortificaron de las más diversas maneras para ser capaces de acoger en sí mismos lo suprasensorial. Sin embargo, sólo se mortificó al hombre sensorial, la conciencia común, el así llamado pensamiento finito u objetivo. Pero como este pensamiento, cuyo intelecto Lutero denigró bajo el nombre de razón, es incapaz de captar la noción de lo divino, su mortificación contribuyó como máximo a comprender la verdad como si alguien ejercitase sus pies año tras año en la danza con la esperanza de que así lograrán aprender a tocar la flauta. Lutero, con quien termina la denominada Edad Media, fue el primero en comprender que el hombre mismo debería convertirse en otro hombre si quería captar la verdad, al menos tenía que ser tan verdad como la verdad misma. Pero quien ya tiene la verdad en la fe, sólo quien *cree* en ella, puede ser partícipe de ella, es decir, sólo el creyente la encuentra accesible y escudriña sus profundidades. Únicamente aquel órgano del hombre que es capaz de extraer aire de los pulmones puede llegar a tocar la flauta, y sólo puede participar de la verdad aquel hombre que tiene para ella el órgano apropiado. Quien sólo es capaz de pensar lo sensorial, lo objetivo, la cosa, se representa en la verdad algo cosificado. Pero la verdad es espíritu, algo por entero asensorial, así pues sólo es para la «conciencia superior», no para la «inclinada hacia lo terrenal».

Sin embargo, con Lutero surge el conocimiento de que la verdad, puesto que ésta es *pensamiento,* sólo es para el hombre *pensante.* Y esto quiere decir que el hombre en adelante tiene que tomar otro punto de vista, en concreto el celestial, creyente, científico o el punto de vista del *pensar* frente a su objeto, el... *pensamiento;* el punto de vista del espíritu frente a lo espi-

ritual. Así pues: ¡sólo lo igual reconoce a su igual! «¡Te asemejas al espíritu que comprendes!»

Puesto que el protestantismo rompió la jerarquía medieval, pudo arraigar la opinión de que había logrado quebrar la jerarquía en general, pasando por alto del todo que precisamente fue una «reforma», esto es, una renovación de la jerarquía anticuada. La medieval había sido una jerarquía débil, ya que tuvo que dejar marchar a su lado, sin ser sometida, a toda la barbarie de lo profano, y sólo la Reforma robusteció la fuerza de la jerarquía. Si Bruno Bauer opina: «Al igual que la Reforma supuso principalmente la emancipación abstracta del principio religioso respecto del arte, del Estado y de la ciencia, esto es, la liberación de aquellos poderes con los que se había aliado en la antigüedad de la Iglesia y en la jerarquía de la Edad Media, así las direcciones teológicas y eclesiásticas surgidas de la Reforma sólo son la consecuente ejecución de esa abstracción del principio religioso por los otros poderes de la humanidad»[17], yo, en cambio, veo en lo contrario lo acertado y opino que el dominio de los espíritus o la libertad espiritual –lo que lleva a lo mismo– no fue con anterioridad tan completa y omnipotente, ya que la actual en vez de emancipar el principio religioso del arte, del Estado y de la ciencia, más bien eleva a éstos desde la mundanidad al «reino del espíritu» haciéndolos religiosos.

De forma acertada se ha unido a Lutero y a Cartesius en las fórmulas «quien cree, es un dios» y «yo pienso, luego existo» («cogito, ergo sum»). El Cielo del hombre es el *pensar*, el... espíritu. Todo se le puede arrebatar, mas no el pensar, no la fe. Una fe *determinada*, como la fe en Zeus, en Astarté, en Jehová,

(17) Bruno Bauer: Theodor Kliefoth, «Einleitung in die Dogmengeschichte», Parchim y Ludwigslust, 1839, en *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, Arnold Ruge (ed.), vol. 2, Zúrich y Winterthur, 1843, p. 152-153.

Alá, etc., puede ser destruida, pero la fe misma es, en cambio, indestructible. En el pensar hay libertad. Lo que necesito y por lo que siento hambre, ya no se me concede mediante la *gracia*, mediante la Virgen María, mediante la intervención de los Santos o mediante la Iglesia que todo lo ata y desata, sino que yo mismo me lo procuro. En suma, mi ser (el «sum») es una vida en el cielo del pensar, del espíritu, un «cogitare». Pero yo mismo no soy más que espíritu, pensador (según Cartesius), creyente (según Lutero). No soy mi cuerpo, mi carne puede sufrir por los placeres y los tormentos. No soy mi carne, sino que *yo* soy *espíritu*, sólo espíritu.

Este pensamiento atraviesa la historia de la Reforma hasta el día de hoy.

Sólo la nueva filosofía desde Cartesius se ha propuesto seriamente llevar al Cristianismo a su más perfecta eficacia al elevar la «conciencia científica» a la única verdadera y válida. Por eso ella comienza con la *duda* absoluta, con el *dubitare*, con la «contrición» de la conciencia común, con el alejamiento de todo lo que no queda legitimado por el «espíritu», el «pensar». De nada le vale la *naturaleza*, de nada la opinión de los hombres, sus «principios humanos», y no descansa hasta que ha llevado la razón a todo y puede decir «lo real es racional y sólo lo racional es real». Así ha conducido por fin al espíritu, a la razón, a la victoria, y todo es espíritu, porque todo es racional; tanto la naturaleza como las más absurdas opiniones de los hombres contienen la razón, pues «todo debe servir a lo mejor», esto es, conducir al triunfo de la razón.

El «dubitare» de Cartesius contiene la pretensión decisiva de que sólo *es* el «cogitare», el pensar, el espíritu. ¡Qué ruptura más completa con la conciencia «común» que atribuye realidad a las cosas *irracionales*! ¡Sólo lo razonable es, sólo el espíritu es! Éste es el principio de la nueva filosofía, el verdaderamente cristiano.

Ya distinguió Cartesius con nitidez el cuerpo del espíritu, y «el espíritu es el que forma el cuerpo», dice Goethe.

Pero esta misma filosofía, la cristiana, no se desprende de lo racional y se afana por ello contra lo «simplemente subjetivo», contra las «ocurrencias, casualidades, la arbitrariedad», etc. Quiere que lo *divino* se haga visible en todo, que toda la conciencia sea un saber de lo divino y que el hombre vea en todas partes a Dios; pero Dios nunca está sin el *diablo*.

Por tanto, no se debe denominar filósofo a aquel que, aunque tenga los ojos abiertos para las cosas del mundo, una vista clara y despejada y un juicio correcto sobre el mundo, en el mundo sólo vea el mundo, en los objetos, los objetos, esto es, lo vea todo prosaico, como es, sino que un filósofo es aquél que ve en el mundo el cielo, en lo terrenal lo sobreterrenal, en lo mundano lo... divino, y lo prueba o demuestra. Aquél puede ser todo lo inteligente que quiera, pero se rige por el mismo principio: quien no ve la inteligencia de los inteligentes, en su ingenuidad ejercita un ánimo infantil. Este ánimo infantil es el que hace al filósofo, ese ojo para lo divino. Aquél sólo tiene una conciencia «común», pero quien conoce lo divino y sabe expresarlo, tiene una conciencia «científica». Por esta razón se expulsa a Bacon del reino de los filósofos. Y, ciertamente, eso que se llama filosofía inglesa no parece haber llegado mucho más lejos que a descubrir las así denominadas «mentes abiertas» como lo fueron Bacon y Hume. Los ingleses no supieron elevar la simpleza del ánimo infantil a un nivel filosófico, no supieron hacer filósofos de ánimos infantiles. Esto quiere decir tanto como que su filosofía no logró ser *teológica* o *Teología* y, sin embargo, sólo puede realmente *exteriorizarse*, consumarse, como Teología. En la Teología está el lugar elegido de su lucha a muerte. Bacon no se preocupó de las cuestiones teológicas y de sus puntos cardinales.

El conocimiento tiene su objeto en la vida. El pensamiento alemán intenta alcanzar más que el de los demás, los orígenes y fuentes de la vida y ve la vida en el mismo conocimiento. El «cogito ergo sum» de Cartesius tiene el sentido: sólo se vive cuando se piensa. ¡Una vida pensante significa vida espiritual! Sólo vive el espíritu, su vida es la verdadera vida. Asimismo, en la naturaleza, las «leyes eternas», el espíritu o la razón de la naturaleza son la vida verdadera. Sólo vive el pensamiento, tanto en el hombre como en la naturaleza. ¡Todo lo demás está muerto! A esta abstracción, a la vida de las abstracciones o de lo *sin vida* debe llegarse con la historia del espíritu. Dios, que es espíritu, vive solo. No vive nada más que como espectro.

¿Cómo se puede afirmar que la nueva filosofía o época ha traído la libertad, puesto que no nos ha liberado del poder de la objetividad? ¿O acaso estoy libre del déspota, si, ciertamente, ya no temo al soberano personal, pero sí cada lesión de la devoción que creo deberle? No de otra forma ocurre en la edad contemporánea. Se transforman únicamente los objetos *existentes*, el soberano real, etc., en *imaginados*, esto es, en *conceptos* ante los cuales no sólo no se pierde el viejo respeto, sino que éste gana en intensidad. Se le gastaba una broma a Dios o al diablo en su antigua grosera realidad, más atención se le dedicaba a sus conceptos. «Se han librado de los malos, el mal se ha quedado». Pocos escrúpulos se tuvieron en la rebelión contra el Estado imperante y en el derribo de las leyes vigentes, pues se estaba dispuesto a no dejarse imponer más tiempo por lo existente y evidente; pero pecar contra el *concepto* del Estado, no someterse al *concepto* de la ley, ¿quién lo habría osado? Así se siguió siendo un «ciudadano del Estado» y un hombre leal a las leyes; sí, incluso uno se figuró ser aún más legal cuanto más racionalista fue la manera en que se suprimió la ley previa defectuosa, para, a renglón seguido, rendir homenaje al «espí-

ritu de la ley». Con todo, los objetos sólo habían padecido una transformación, habiéndose quedado como antes en su preponderancia y supremacía; en suma, aún se seguía en la obediencia y la obsesión, se vivía en la *reflexión*, y se tenía un objeto sobre el que reflexionar, al que respetar y ante el cual se sentía temor. No se había hecho otra cosa que transformar las cosas en *imágenes* de las cosas, en pensamientos y conceptos, y la *dependencia* se tornó más íntima e indisoluble. Así, por ejemplo, no resulta muy difícil emanciparse de los preceptos paternales, o eludir las advertencias del tío o de la tía, las peticiones del hermano o de la hermana. Sólo la negación de la obediencia se hace sentir fácilmente en la conciencia, y cuanto menos se transija con las exigencias particulares, ya que la propia razón las reconoce racionalmente como irracionales, de manera más concienzuda se mantiene la piedad y el amor familiar, y más grave resulta una ofensa contra la *imagen* que uno se ha formado del amor familiar y del deber de piedad. Liberado de la dependencia frente a la familia existente, se cae en la dependencia aún más vinculante del concepto de familia: uno se ve dominado por espíritus familiares. La familia consistente en Hans y Gretel, etc., cuyo dominio se ha tornado impotente, ahora se ha interiorizado al seguir existiendo en general como «familia», a la cual se aplica el antiguo dicho: hay que obedecer más a Dios que a los hombres, cuyo significado aquí es el siguiente: no puedo someterme a vuestras absurdas exigencias, pero como mi «familia» seguís siendo el objeto de mi amor y de mi solicitud, pues «la familia» es un concepto sagrado que el individuo no puede ofender. Y esta familia interiorizada y desmaterializada como pensamiento e imagen se considera ahora lo «sagrado», cuyo despotismo es diez veces más enojoso puesto que no deja de hacer ruido en mi conciencia. Este despotismo se rompe cuando también la familia imaginada se torna en *nada* para mí. Los versículos cristianos: «Mujer no intervengas en mi vida»[18] y «porque he venido a separar al hijo de su padre, a la hija de su madre»[19], y otros, se ven acompañados por la remisión a la familia celestial o a la verdadera familia, y no significan más que la exigencia del Estado de que en caso de una colisión entre él y la familia deben obedecerse *sus* preceptos.

Lo mismo que con la familia ocurre con la moralidad. De la costumbre se libera alguno, pero de la noción de «moralidad» resulta muy difícil. La moralidad es la idea de la «costumbre», su poder espiritual, su poder sobre la conciencia; por el contrario, la costumbre es demasiado material como para dominar el espíritu, y no puede aherrojar a un hombre «espiritual», a un así llamado «independiente», a un «espíritu libre».

El protestante puede hacer lo que quiera, para él la «Sagrada Escritura», la «Palabra de Dios», sigue siendo sagrada. Para quien ya no es «sagrada», ha dejado de ser un protestante. Aquí también sigue siendo sagrado para él lo que se ha «instaurado» en ella, la autoridad instituida por Dios, etc. Estas cosas son para él intangibles, inaccesibles, «por encima de toda duda», y como la *duda* es lo más propio del hombre, esas cosas permanecen «elevadas» sobre él. Quien no puede *liberarse* de ellas, *creerá*, pues creer en ellas significa estar *unido* a ellas. Debido a que en el protestantismo se interiorizó la *fe*, también la *esclavitud* se ha vuelto interior: se han acogido en el interior esas cosas sagradas, se han entretejido con todos los anhelos e ilusiones, se las ha convertido en *cuestión de conciencia*, de ellas se ha derivado un *deber sagrado*. Por esta razón al protestante le es sagrado todo aquello de lo que su conciencia no puede libe-

(18) Jn 2, 4.
(19) Mt 10, 35.

rarse, y la *escrupulosidad* define de la manera más precisa su carácter.

El protestantismo ha convertido realmente al hombre en un «Estado de policía secreta». La espía y acechadora «conciencia» vigila cada agitación del espíritu y toda actividad y pensamiento es una «cuestión de conciencia», esto es, una cuestión policíaca. En este desgarramiento del hombre en «instinto natural» y «conciencia» (plebe interna y policía interna) se debate el protestante. La razón de la Biblia (en lugar de la católica «razón de la Iglesia») se considera sagrada, y este sentimiento y convicción, que la palabra de la Biblia es sagrada, significa... conciencia. Con esto la santidad se define como un «desplazar a la conciencia». Si uno no se libera de la conciencia, de la conciencia de lo sagrado, se puede actuar con incertidumbre, pero jamás sin conciencia.

El católico encuentra satisfacción cuando cumple la *orden;* el protestante actúa según su «leal saber y entender». El católico sólo es *laico*, el protestante es él mismo *eclesiástico.* Éste precisamente es el progreso respecto a la Edad Media y al mismo tiempo la maldición del periodo reformador: que se consumó *lo espiritual.*

¿Qué otra cosa fue la moral jesuita que una continuación del lío de las indulgencias, sólo que el descargado de sus pecados ganaba un *acceso* a la absolución del pecado y se convencía de con cuánta realidad se le había remitido su pecado, ya que dado un caso u otro (casuistas) no se cometía ningún pecado? El lío de las indulgencias había permitido todos los pecados y faltas y al mismo tiempo había silenciado cualquier conmoción de la conciencia. Podía imperar toda sensualidad siempre que fuese comprada a la Iglesia. Este fomento de la sensualidad fue continuado por los jesuitas, mientras que los austeros, sombríos, fanáticos, penitentes, contritos, devotos protestantes

pasaron por los únicos y verdaderos consumadores del cristianismo, del hombre espiritual y eclesiástico. El catolicismo, en especial los jesuitas, favorecieron de esta manera el egoísmo, encontraron dentro del mismo protestantismo un apéndice involuntario e inconsciente y nos salvaron de la degeneración y decadencia de la *sensualidad.* Sin embargo, el espíritu protestante sigue difundiendo su dominio y como lo jesuítico a su lado, lo «divino», sólo representa lo «diabólico» inseparable de todo lo divino, no puede afirmarse solo en ninguna parte, sino que se ve obligado a contemplar finalmente cómo, por ejemplo, vence en Francia el filisteísmo del protestantismo y el espíritu se eleva sobre todas las cosas.

Al protestantismo se le suele hacer el cumplido de que ha vuelto a hacer honor a lo terrenal, por ejemplo al matrimonio, al Estado, etc. Pero precisamente para él lo terrenal como terrenal, lo profano, le resulta aún más indiferente que al catolicismo, el cual deja el mundo profano como está, sí, incluso no renuncia a sus placeres, mientras que el protestante racional y consecuente se dispone a destruir por completo lo terrenal y, además, simplemente mediante su *santificación.* Así, se ha suprimido la naturalidad del matrimonio, ya que se ha santificado, y no en la forma del sacramento católico, donde recibe exclusivamente su consagración por la Iglesia, esto es, en el fondo sigue siendo profano, sino en el sentido de que en adelante es algo sagrado por sí mismo, una relación sagrada también del Estado, etc. Antes el Papa consagraba y bendecía al Estado y a sus príncipes; ahora el Estado es sagrado en origen, es la Majestad sin necesidad de la bendición sacerdotal. En general se santificó el orden de la naturaleza o el Derecho Natural como «orden divino». Esto quiere decir, por ejemplo, en el artículo 11 de la «Confesión Augusteana»: «Así, seguimos la justa máxima de los Jurisconsultos, que han dicho sabia y

certeramente: que es de derecho natural que el hombre y la mujer estén juntos. Si es de *derecho natural, es de orden divino,* esto es, está arraigado en la naturaleza y por tanto es también de derecho *divino*». ¿Y acaso es más que protestantismo ilustrado cuando Feuerbach santifica las relaciones morales, si bien no como orden divino, pero sí por amor al *espíritu* que anida en ellas? «Pero el matrimonio –naturalmente como libre vínculo del amor– es *sagrado* por sí mismo, por la naturaleza de la unión que aquí se consuma. Sólo el matrimonio es una unión religiosa que es *verdadera,* puesto que corresponde a la esencia del matrimonio, al amor. Y así ocurre en todas las relaciones morales. Sólo aquí son morales, ya que sólo aquí se cuidan en un sentido moral, aquí es donde se consideran *religiosas por sí mismas.* Sólo hay verdadera amistad donde las *fronteras* de la amistad se mantienen con escrupulosidad religiosa, con la misma escrupulosidad con que el creyente salvaguarda la dignidad de su Dios. *Sagrada* sea la amistad, sagrada la propiedad, sagrado el matrimonio, sagrado el bien de cada hombre, pero sagrado por sí y para sí mismo»[20].

Éste es un momento decisivo. En el catolicismo se puede *consagrar* o *santificar* lo terrenal, pero sin esa consagración sacerdotal no es sagrado; en el protestantismo, por el contrario, las relaciones terrenales son sagradas *por sí mismas,* sagradas por el simple hecho de su existencia. La consagración por la que se concede la santidad se adapta perfectamente a la máxima jesuita: «el fin santifica los medios». Ningún medio es por sí mismo sagrado o profano, sino que su relación con la Iglesia, su utilidad a la Iglesia, santifica el medio. Se reconoció el tiranicidio como tal; si se había ejecutado en beneficio de la Iglesia, podía estar seguro de su santificación, aunque no de

(20) *Das Wesen des Christentums,* 2ª edición ampliada, Leipzig, 1843, p. 403.

una manera pública. Los protestantes consideran sagrada la Majestad, los católicos sólo consideran así la que ha sido consagrada por el sacerdote supremo, y sólo es considerada así porque el Papa ha realizado esa consagración de una vez por todas, aunque se haya efectuado sin un acto específico. Si retira esa consagración, el rey para los católicos sigue siendo sólo un «hombre de mundo o laico», un «profano».

Mientras el protestante intenta buscar en lo sensorial una santidad para luego depender sólo de lo sagrado, el católico aspira más bien a desterrar lo sensorial lejos de él, en un ámbito especial donde mantiene su valor por sí mismo como el resto de la naturaleza. La Iglesia católica excluyó el matrimonio terrenal de su lugar consagrado y privó a los suyos de la familia universal; la protestante declaró sagrado el matrimonio y el vínculo familiar y por esa razón no los consideró inadecuados para sus ministros.

Un jesuita, como buen católico, puede santificarlo todo. Sólo necesita decirse, por ejemplo: «Como sacerdote soy necesario para la Iglesia, pero la sirvo con más celo si logro apaciguar de forma pertinente mis deseos; en consecuencia, seduciré a esa joven, envenenaré a mi enemigo, etc. Mi meta es santa porque es de un sacerdote, en consecuencia él santifica los medios. A fin de cuentas ocurre en beneficio de la Iglesia. ¿Por qué debería temer el sacerdote administrar al Emperador Enrique VII una hostia envenenada, si es por la salvación de la Iglesia?

Los verdaderos protestantes eclesiásticos se enojaban contra todo «placer inocente», porque sólo podía ser inocente lo sagrado, lo espiritual. Donde no podían demostrar la presencia del Espíritu Santo, los protestantes se veían obligados a rechazarlo: baile, teatro, pompa (por ejemplo en la iglesia), etc.

Frente a este calvinismo puritano, el luteranismo ha vuelto

más a un camino religioso, esto es, espiritual, es más radical. Aquél, en concreto, excluyó enseguida una gran cantidad de cosas como sensuales y mundanas, y *purificó* la Iglesia; el luteranismo, en cambio, intenta por todos los medios insuflar *espíritu* en todas las cosas, para reconocer al Espíritu Santo en todo como ser y así *santificar* todo lo terrenal como sagrado. «Nadie puede rechazar un beso decente». El espíritu de la decencia lo santifica. Por esto también el luterano Hegel consiguió (en un pasaje afirma que «quiere seguir siendo luterano») la completa aplicación del concepto a través de todo. En todo está la razón, esto es, el Espíritu Santo, o «lo real es racional». Lo real es en efecto todo, ya que está en cada uno, por ejemplo, toda mentira puede descubrir la verdad: no hay ninguna mentira absoluta, ningún mal absoluto, etc.

Las grandes «obras espirituales» fueron creadas casi todas sólo por protestantes, ya que ellos únicamente eran los verdaderos discípulos y consumadores del *espíritu.*

¡Cuán poco logra el hombre someter a su dominio! Tiene que dejar que el sol siga su curso, que el mar empuje sus olas, que las montañas se alcen hasta el cielo. Así permanece impotente ante lo *indomable.* ¿Puede librarse de la impresión de que es *impotente* contra este mundo enorme? Es una *ley* firme a la que tiene que someterse, determina su *destino.* ¿En qué se afanaba la humanidad precristiana? En librarse del ímpetu del sino, en no dejarse *alterar* por él. Los estoicos lo consiguieron en la apatía, al declarar como *indiferentes* los ataques de la naturaleza al no dejarse influir por ella. Horacio expresó el célebre «Nil admirari», con lo que al mismo tiempo declaró la indiferencia de lo *otro,* del mundo: no debe obrar en nosotros, no debe despertar nuestro asombro. Y ese «impavidum ferient ruinae» expresa la misma *impasibilidad* que el Salmo 46, 3:

«Por eso no tememos, aunque tiemble la tierra». Con todo, la convicción cristiana de que el mundo es vano ha abierto la puerta al *desprecio del mundo* cristiano.

El espíritu *impasible* del «sabio», con el que el mundo antiguo trabajaba para el mañana, experimentó un *estremecimiento interno* contra el cual no le pudo proteger ninguna ataraxia ni ningún ánimo estoico. El espíritu, asegurado frente a toda influencia del mundo, insensible frente a sus golpes y *elevado* por encima de sus ataques, no admirando nada, sin que ni siquiera el derrumbe del mundo pudiera desconcertarle, volvía a desbordarse de forma incontenible porque en su propio interior se formaban gases (espíritus) y, después de que el *empuje mecánico,* venido desde el exterior, perdiera su eficacia, las *tensiones químicas* generadas en el interior comenzaron a producir un espectáculo maravilloso.

En realidad termina la historia antigua en el momento en que *Yo* he alcanzado mi propiedad en el mundo. «Todo me lo ha entregado mi padre» (Mt 11, 27). El mundo ha dejado de ser para mí todopoderoso, inaccesible, sagrado, divino, etc., se ha «desdivinizado», y yo lo manejo tan a mi antojo que, si quisiera ejercitar sobre él toda virtud milagrosa, esto es, el poder del espíritu, podría mover montañas, ordenar a la morera que se arranque y se transplante al mar (Lc 17, 6), y todo lo posible, es decir, lo *pensable:* «Todo es posible para el que tiene fe»[21]. Yo soy el *señor* de este mundo, mía es la «gloria». El mundo se ha tornado *prosaico,* pues lo divino ha desaparecido de él: él es mi propiedad, con la que puedo campar por mis respetos, como a mí (en concreto, al espíritu) me convenga.

Cuando me elevé para ser el *propietario* del *mundo,* el egoísmo alcanzó su primera victoria completa, había superado al

(21) Mc 9, 23.

mundo, se había tornado *sin-mundo*, y había confiscado en su beneficio todo lo obtenido durante una larga época.

¡Se ha adquirido la primera propiedad, el primer «trono»! Pero el señor del mundo aún no es el señor de sus pensamientos, de sus sentimientos, de su voluntad: no es señor y propietario del espíritu, pues el espíritu sigue siendo sagrado, sigue siendo el «Espíritu Santo», y el Cristo «sin mundo» no logra ser «sin Dios». Si la lucha en la Antigüedad era una lucha contra el *mundo*, la medieval (cristiana) es una lucha contra *sí mismo*, contra el espíritu, aquélla contra el mundo exterior, ésta contra el mundo interior. El medieval es el «ensimismado», el pensativo, reflexivo. Toda la sabiduría de los antiguos es *sabiduría universal*, toda la sabiduría de los modernos es *erudición de Dios*.

Los paganos (incluidos los judíos) se las compusieron con el *mundo*, pero ahora se trata de componérselas también con nosotros mismos, con el espíritu, esto es, ser sin espíritu o sin Dios.

Hace ya casi dos mil años que trabajamos en someter al Espíritu Santo, y le hemos arrebatado y destrozado con los pies más de un trozo de santidad; pero el enorme contrincante vuelve a elevarse una y otra vez adquiriendo nuevas formas y nombres. El espíritu aún no se ha desdivinizado, desacralizado, profanado. Aunque ya no aletea sobre nuestras cabezas como una paloma, ya no honra solamente a sus santos, sino que se deja atrapar también por los laicos, etc., como espíritu de la humanidad, esto es, como espíritu *del* Hombre, sigue siendo para mí, para ti, un espíritu *ajeno*, muy lejos de ser de nuestra absoluta *propiedad*, de la que disponemos a nuestro antojo. Mientras, algo ocurrió y guió visiblemente el transcurso de la historia después de Cristo: el afán de *humanizar* al Espíritu Santo, y acercarlo así a los hombres o acercar a éstos a él. Esto desembocó en que por último se captase como el «espíritu de la humanidad» y apareciera más interesante, familiar y accesible bajo diversas expresiones como «idea de la humanidad, lo humano, humanidad, amor humano universal», etc.

¿No se debería pensar que ahora cada cual podría poseer al Espíritu Santo, acoger en sí la idea de la humanidad, dar forma y existencia a lo humano en sí mismo? No, el espíritu no ha sido despojado de su santidad, ni se le ha quitado su inaccesibilidad, nos resulta inalcanzable, no es de nuestra propiedad, puesto que el espíritu de la humanidad no es *Mi* espíritu. Puede ser Mi *ideal*, y como pensamiento lo llamo Mío: el *pensamiento* de la humanidad es Mi propiedad, y lo demuestro hasta la saciedad en la medida en que lo imagino según Mi voluntad y hoy le doy esta forma y mañana otra: nos lo imaginamos de la manera más diversa. Pero al mismo tiempo es un fideicomiso que no puedo enajenar y del que no puedo librarme.

Después de varias transformaciones, con el tiempo el Espíritu Santo pasó a ser la *idea absoluta*, la cual, a su vez, experimentó múltiples refracciones y produjo las distintas ideas del amor al hombre, de la racionalidad, de la virtud ciudadana, etc.

¿Puedo llamar mi propiedad a la idea, si es idea de la humanidad, y puedo tener por superado al espíritu, si debo servirle, si debo «sacrificarme» por él? La Antigüedad en sus postrimerías sólo pudo ganar la propiedad del mundo cuando logró quebrar su supremacía y «divinidad», y cuando reconoció su «impotencia» y «futilidad».

Lo mismo ocurre con el *espíritu*. Cuando lo he reducido a un *fantasma* y una vez que su poder sobre mí se denigra al nivel de una *manía*, se le puede considerar como profanado, desacralizado, desdivinizado, y entonces lo utilizo al igual que se utiliza la *naturaleza* sin ningún escrúpulo y según mi capricho.

La «naturaleza de la cosa», el «concepto de la proporción» debe guiarme en su tratamiento o deducción. ¡Como si existiese por sí un concepto de la cosa y no fuese más bien el concepto

que uno se hace de la cosa! ¡Como si una relación en la que consentimos no fuese única por la unicidad de los que consienten! ¡Como si dependiera de la rúbrica de otros! Pero al igual que se separaba la «esencia del hombre» del hombre real y se juzgaba a éste según aquélla, así se separó al hombre real de sus actos aplicando como criterio la «dignidad humana». Los *conceptos* deben decidir en todas partes, deben regular la vida, los conceptos *dominan*. Ése es el mundo religioso al que Hegel otorgó una expresión sistemática al introducir un método en el absurdo y consumando los principios conceptuales en una dogmática redondeada y sólidamente fundada. Todo se canturrea según conceptos, y el hombre real, esto es, yo, soy obligado a vivir según estas leyes conceptuales. ¿Puede haber un dominio legal más enojoso, y no ha reconocido el cristianismo desde un principio que pretende afirmar con más vigor el dominio de la ley judaica? («No debe perderse ni una letra de la ley»).

El liberalismo puso en el tapete otros conceptos, en concreto, en vez de los divinos, los humanos; en vez de los eclesiásticos, los estatales; en vez de los creyentes, los «científicos» o, más en general, en vez de los «rudos principios» y preceptos, conceptos reales y leyes eternas.

Ahora en el mundo sólo domina el *espíritu*. Una cantidad innumerable de conceptos zumban alrededor de las cabezas, y ¿qué hacen los que se oponen? ¡Niegan estos conceptos para poner otros en su lugar! Dicen: tenéis un falso concepto del derecho, del Estado, del Hombre, de la libertad, de la verdad, del matrimonio, etc.; el concepto del derecho es más bien aquel que nosotros planteamos. Así avanza la confusión conceptual.

La Historia Universal nos ha tratado con crueldad, y el espíritu ha alcanzado un poder enorme. Tienes que respetar mis zapatos rotos que podrían proteger tus pies desnudos; mi

sal, gracias a la cual podrías saborear tus patatas; y mi suntuosa carroza, cuya posesión te salvaría de una vez por todas de la necesidad: no puedes alargar tu mano hacia nada de eso. De todo lo mencionado y de mucho más tiene el hombre que reconocer la *autonomía*, tiene que considerarlo inaprensible e inalcanzable, se le tiene que arrebatar. Tiene que honrarlo, respetarlo; ay de él, si extiende su dedo codicioso: ¡a eso lo llamamos poner «los dedos largos»! ¡Qué miserablemente poco nos ha quedado, sí, se podría decir que nada! Se nos ha arrebatado todo; no podemos atrevernos a nada, si no nos es dado. Sólo vivimos de la *gracia* del donante. Ni siquiera puedes levantar una aguja, a no ser que hayas obtenido el permiso para *poder* hacerlo. ¿Y a quién tienes que pedirle el permiso? ¡Al *respeto*! Sólo cuando él te la da en propiedad, sólo cuando la puedes *respetar* como propiedad, sólo entonces puedes tomarla. Y de nuevo no debes concebir ningún pensamiento, decir ninguna sílaba, realizar ningún acto que venga sancionado sólo por ti, en vez de por la moralidad, la razón o la humanidad. ¡Feliz ingenuidad del hombre ávido, de qué despiadada manera se te ha intentado sacrificar en el altar del *apocamiento*!

Pero alrededor del altar se eleva una iglesia, y sus muros no cesan de ampliarse. Lo que encierran es... *sagrado*. Ya no puedes alcanzarlo, ni siquiera rozarlo. Gritando con un hambre devoradora andas vagando alrededor de sus muros buscando lo menos profano y los círculos de tu trayecto son cada vez más amplios. Al poco tiempo esa iglesia abarca toda la tierra y tú te has visto expulsado hasta el borde más extremo, un paso más y el *mundo de lo sagrado* ha vencido: tú te hundes en el abismo. Por eso recobra el valor, puesto que aún hay tiempo, no vagues más alrededor de lo profano ya trillado, osa dar el salto y precipítate a través de las puertas de lo sagrado. ¡Si *devoras* lo *santo*, lo has hecho *tuyo*! ¡Digiere la hostia y te habrás librado de ella!

3. Los libres

Como hemos consagrado dos capítulos diferentes a los antiguos y a los modernos, podría parecer que aquí, en el tercer capítulo, los libres se considerasen autónomos. No es así. Los libres son sólo los modernos y los más modernos entre los «modernos»; simplemente se les dedica un capítulo aparte porque pertenecen al presente, y sobre todo es el presente el que merece aquí nuestra atención. Empleo el nombre de los «libres» sólo como sinónimo de liberales, pero debo postergar la explicación del concepto de libertad, como el de otras cosas a las que no he podido dejar de aludir ahora.

1. El liberalismo político

Una vez que se había apurado hasta el fondo el cáliz de la así llamada monarquía absoluta, en el siglo XVIII se estaba demasiado convencido de que esa bebida no agradaba al hombre como para no desear otro vaso. «Hombres» como eran nuestros padres, finalmente reclamaron que se los considerase como tales.

Quien en nosotros vea algo distinto de seres humanos, en él nosotros tampoco queremos ver a un ser humano, sino a un ser inhumano y queremos tratarle conforme a su condición. Quien, en cambio, nos reconoce como seres humanos y nos protege del peligro de ser tratados inhumanamente, a él queremos honrar como nuestro verdadero protector y patrón.

Nos mantenemos, pues, unidos y protegemos en el otro al ser humano, entonces encontramos la necesaria protección en nuestra *unión*, y en nosotros, los *unidos*, una comunidad de

quienes conocen su dignidad humana y se mantienen unidos como «hombres». Nuestra cohesión es el *Estado;* nosotros, los mantenidos unidos, somos la *nación.*

En nuestra unión como nación o Estado somos sólo hombres. Sea cual fuera la manera en que nos comportemos como individuos, y a qué impulsos egoístas sucumbamos, eso sólo pertenece a nuestra *vida privada;* nuestra vida *pública* o estatal es *puramente humana.* Lo inhumano o egoísta que ha quedado en nosotros, se ha denigrado a «asunto privado», y separamos con exactitud al Estado de la «sociedad civil», en la que el «egoísmo» actúa a su aire.

El Hombre verdadero es la nación; el individuo, en cambio, siempre es un egoísta. Por eso eliminái vuestra individualidad o aislamiento en el que mora la desigualdad egoísta y la hostilidad, consagrándoos al Hombre verdadero: a la nación o al Estado. Entonces seréis considerados como hombres y tendréis todo lo que pertenece al hombre; el Estado, el Hombre verdadero, os contará entre los suyos y os dará los «derechos humanos»: ¡el Hombre os otorga sus derechos!

Así suena el discurso de la burguesía.

La burguesía no es otra cosa que el pensamiento de que el Estado es todo en todo, el hombre verdadero, y que el valor humano del individuo consiste en ser un ciudadano. En ser un buen ciudadano, busca su máximo honor; además, no conoce nada superior que no sea, como mucho, el anticuado... buen cristiano.

La burguesía se desarrolló en lucha contra los estamentos privilegiados, por los cuales, como «tercera clase», fue tratada «cavaliérment» y arrojada en el mismo saco que la «canaille». Así pues, en el Estado hasta ese momento sólo se había visto la «persona desigual». El hijo de un noble era elegido para cargos a los que aspiraban en vano los más excelentes ciudadanos.

Contra eso se sublevó el sentimiento burgués. ¡Ninguna distinción más, ninguna predilección de personas, ninguna diferencia de clases! ¡Todos son iguales! En el futuro no debe perseguirse ningún *interés especial,* sino el *interés general de todos.* El Estado debe ser una comunidad de hombres libres e iguales, y cada uno debe dedicarse al «bien del todo», debe entregarse al Estado, hacer del Estado su meta y su ideal. ¡Estado! ¡Estado! Ése era el clamor general y en adelante se buscó la «justa constitución estatal», la mejor constitución, es decir, la constitución en su mejor versión. El pensamiento del Estado arraigó en todos los corazones y despertó el entusiasmo de servir a ese dios terrenal; fue el nuevo oficio divino y el nuevo culto. Había irrumpido la nueva y propia época *política.* Servir al Estado o a la nación, ése era el supremo ideal; el interés supremo, el interés estatal, el servicio estatal (para lo que de ningún modo se necesita ser funcionario), constituía el máximo honor.

Así se perdieron de vista los intereses *especiales* y las personalidades, y el sacrificio por el Estado se convirtió en un signo distintivo. Uno debe renunciar a *sí mismo* y sólo vivir para el Estado. Se debe actuar «sin interés», uno no debe *beneficiarse,* sino beneficiar al Estado. Éste, por esta razón, se ha convertido en la verdadera persona ante la cual desaparece la personalidad individual. No soy yo quien vivo, sino que Él vive en mí. De ahí la necesidad de proscribir la anterior egolatría y de convertirse en la *impersonalidad* y el desinterés mismos. Ante este Dios-Estado desapareció todo egoísmo, y ante él todos eran iguales, no había ninguna diferencia entre ellos: eran seres hombres, nada más que hombres.

Con la materia combustible de la *propiedad* estalló la revolución. El gobierno necesitaba dinero. En ese momento tenía que mantener el principio de que es *absoluto,* por consiguiente, dueño de toda propiedad, único propietario; tenía que *tomar* su dinero, el cual se hallaba sólo en posesión, no en propiedad de los súbditos. En vez de eso convocó los Estados Generales para que *autorizasen* la entrega de ese dinero. El miedo ante la última consecuencia destruyó la ilusión de un gobierno *absoluto;* quien tiene que dejar que le autoricen algo, no puede considerarse absoluto. Los súbditos se dieron cuenta de que eran *propietarios reales* y que era su dinero el que se reclamaba. Los súbditos hasta ese instante no fueron conscientes de que eran *propietarios.* Bailly lo describe brevemente: «Si no podéis disponer de mi propiedad sin mi consentimiento, mucho menos de mi persona, de todo lo que afecta a mi posición espiritual y social. Todo eso es mi propiedad, como el terreno que cultivo; y tengo derecho, un interés, en hacer yo mismo las leyes». Las palabras de Bailly suenan como si *cada uno* fuese un propietario. Pero en vez del gobierno, de los príncipes, ahora la propietaria y soberana era la *nación.* De ese momento en adelante el ideal se llamó «libertad popular», un «pueblo libre», etc.

El 8 de julio de 1789 la declaración del Obispo de Autun y Barréres destruyó la apariencia de que cada uno, cada *individuo,* es de importancia en la legislación, mostró la completa *impotencia* de los mandatarios: la *mayoría de los representantes* se ha tornado *soberana.* Cuando el 9 de julio se presenta el plan de iniciar las labores constitucionales, observa Mirabeu: «El gobierno sólo tiene poder, ningún derecho; sólo en el pueblo se encuentra la fuente de todo *Derecho*». El 16 de julio exclama el mismo Mirabeu: «¿Acaso no es el pueblo la fuente de todo *poder*?» ¡Así pues, la fuente de todo derecho y la fuente de todo... poder! Dicho sea de paso, aquí sale a relucir el contenido del «Derecho», que es el... *poder.* «Quien tiene el poder, tiene el derecho».

La burguesía es la heredera de las clases privilegiadas. En realidad, los derechos de los barones, que les fueron arrebatados como «usurpaciones», pasaron a la burguesía. Pues la burguesía se llamó ahora la «nación». Todas las *prerrogativas* se pusieron en «manos de la nación». Por ese motivo dejaron de ser «prerrogativas» y fueron «derechos». Desde ese momento la nación exige diezmos, servidumbres, ha heredado la justicia señorial y el derecho de caza, los... siervos. La noche del 4 de agosto se dio el golpe mortal a los privilegios o «prerrogativas» (también ciudades, municipios, magistrados, habían sido privilegiados, dotados de prerrogativas y derechos señoriales) y sucumbieron con la nueva aurora del «Derecho», de los «derechos estatales» y de los «derechos de la nación».

El monarca en la persona del «soberano real» fue un penoso monarca frente al nuevo: la «nación soberana». Esta monarquía era mil veces más enérgica, severa y consecuente. Contra el nuevo monarca no había ningún derecho, ningún privilegio más; ¡cuán limitado aparecía en comparación el «rey absoluto» del «ancien régime»! La Revolución logró la transformación de la *monarquía limitada* en una *monarquía absoluta.* A partir de ese momento todo derecho que no es concedido por ese monarca es una usurpación, toda prerrogativa que conceda, en cambio, un «derecho». La época exigía la *regencia absoluta,* la monarquía absoluta, por eso cayó ese así denominado reino absoluto que había sabido ser tan poco absoluto como para quedar limitado por mil pequeños señores.

Lo que se anheló y por lo que se trabajó durante milenios, en concreto, encontrar a ese soberano absoluto, al lado del cual no pudiese encontrarse ningún otro señor o señorito con el ánimo de limitar su poder, fue producido por la burguesía. Ella ha creado al único soberano que concede «títulos jurídicos» y sin cuyo consentimiento no hay *nada autorizado.*

«Sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y que no hay más que un Dios»[22].

Contra *el* derecho no se puede salir con la afirmación, como es posible contra *un* derecho, de que es una «injusticia». Sólo se puede decir que es absurdo, una ilusión. Si se le llama una injusticia, se le tendría que oponer *otro derecho* y compararlo con éste. Si, en cambio, se rechaza el derecho como tal, el derecho por y para sí, del todo, también se rechaza el concepto de injusticia, disolviendo por entero el concepto de «derecho» (al que pertenece el concepto de injusticia).

¿Qué significa eso de que todos gozamos de «igualdad de derechos políticos»? Sólo esto: que el Estado no toma en consideración a mi persona, que para él soy un ser humano como cualquier otro sin tener otra importancia que le imponga. No le impresiono como aristócrata, como hijo de un noble, o simplemente como heredero de un funcionario cuyo cargo me pertenece por herencia (como en la Edad Media los Condados, etc., y más tarde bajo la monarquía absoluta, donde se dan cargos hereditarios). Ahora el Estado tiene innumerables derechos para conceder, por ejemplo, el derecho a mandar un batallón, una compañía, etc., el derecho a enseñar en una universidad, etc., él los tiene que conceder porque son sus derechos, esto es, derechos estatales o «políticos». En ello le resulta indiferente a quién se los concede, siempre que quien los reciba cumpla los deberes que emanan de esos derechos transmitidos. Todos nosotros le parecemos bien e... *iguales.* Uno no es ni más ni menos valioso que el otro. Quien recibe el mando del ejército es considerado mi igual, dice el Estado soberano, presuponiendo que el encargado sea competente en ese asunto. La «igualdad de derechos políticos» tiene, según eso, el sentido de

(22) 1 Cor 8, 4.

que cualquiera puede adquirir cualquier derecho de los que el Estado puede conceder si cumple las condiciones que van unidas a él, condiciones que sólo se deben buscar en la naturaleza del derecho correspondiente y no en la preferencia por una persona (persona grata). La naturaleza del derecho para ser oficial, por ejemplo, trae consigo que se tengan miembros sanos y que se posea una cierta cantidad de conocimientos, pero no tiene como condición que se sea de origen noble. Si, en cambio, el ciudadano de más merecimientos no puede acceder a ese cargo, se produciría una desigualdad de los derechos políticos. Entre los Estados actuales unos han impuesto más y otros menos ese principio igualitario.

La monarquía estamentaria (así quiero denominar a la monarquía absoluta, al periodo de los reyes *antes* de la Revolución), mantenía al individuo dependiente de pequeñas y leales monarquías. Éstas eran corporaciones (sociedades) como los gremios, la nobleza, el sacerdocio, la burguesía, ciudades, municipios, etc. En todas partes, el individuo tenía *primero* que considerarse como miembro de esa pequeña sociedad y obedecer incondicionalmente a su espíritu, el «esprit de corps», como si fuera su monarca. Así, por ejemplo, el noble debe valorar más a su familia y el honor de su estirpe que a sí mismo. Sólo mediante su *corporación*, su clase, el individuo se vincula a la corporación más grande, el Estado, al igual que en el catolicismo el individuo queda vinculado a Dios sólo a través del sacerdote. Pero la tercera clase acabó con todo esto al demostrar el valor de *negarse como clase*. No se conformó con ser y llamarse una *clase* junto a otras, sino que se transfiguró y generalizó en la *nación*. Así creó una monarquía aún más perfecta y absoluta, y todo el *principio de las clases* dominantes con anterioridad, el principio de las pequeñas monarquías en el interior de las grandes, se desplomó. Por tanto, no se puede

decir que la revolución sólo afectó a las dos primeras clases privilegiadas, sino que afectó en general a las pequeñas monarquías estamentarias. Pero una vez quebradas las clases y su dominio tiránico (también el rey era estamentario, no un rey burgués), quedaron los individuos liberados de la desigualdad de clases. ¿Debían permanecer realmente sin clase, «sacados de quicio», sin quedar vinculados más a una clase (*status*), sin un vínculo general? No, por esa razón la tercera clase se había transfigurado en la nación, para no seguir siendo una clase *entre* otras, para convertirse en la *única* clase. Esta clase única es la nación, el «Estado» (*status*). ¿Qué fue entonces del individuo? Un protestante político, pues había entrado en conexión directa con su dios, el Estado. Ya no estaba integrado como noble en la monarquía de la nobleza, ni como artesano en la monarquía gremial, sino que tanto él como todos reconocieron y se declararon partidarios de... *un soberano*, el Estado, y recibieron todos como sus servidores el mismo título honorífico de «ciudadano».

La burguesía es la *aristocracia* del mérito; «al mérito, su corona», ése es su lema electoral. Luchó contra la nobleza «indolente», pues, para ella, la laboriosa, la nobleza adquirida con esfuerzo y mérito, no es libre el «bien nacido», ni tampoco yo soy libre, sino que libre es el más «digno de mérito», el honrado *servidor* (de su rey, del Estado; del pueblo en los Estados constitucionales). Mediante el *servicio* se adquiere libertad, esto es, se adquieren «méritos», por más que se sirva... a Mammon. Hay que hacer méritos frente al Estado, esto es, frente al principio del Estado; frente a su espíritu moral. Quien *sirve* a este espíritu del Estado, sea cual sea su justo oficio, es un buen ciudadano. A sus ojos los «innovadores» ejercen un «arte inútil». Tan sólo el mercachifle es «práctico», y el espíritu del mercachifle se ajusta más al que va detrás de puestos funcionariales

y no al que en el comercio trata de trasquilar su ovejilla o hacerse de otra manera útil a los demás.

Pero si se consideran los meritorios como los libres (pues ¿qué le falta al acomodado burgués, al fiel funcionario de esa libertad que anhela su corazón?), los «servidores» son los... libres. ¡El servidor obediente es el hombre libre! ¡Qué contrasentido más cruel! Sin embargo, ése es precisamente el sentido de la burguesía, y tanto su poeta, Goethe, como su filósofo, Hegel, han sabido glorificar que el sujeto dependa del objeto, la obediencia frente al mundo objetivo, etc. Quien sirve a la causa, «se entrega por entero a ella», tiene la verdadera libertad. Y para los pensantes la causa era... la *razón*, ella, que otorga leyes generales tanto a la Iglesia como al Estado y que mediante el *pensamiento de la humanidad* encadena al individuo. Ella determina qué es «verdad», y por ella hay que regirse. No hay gente más «racional» que los honrados servidores que al principio, como servidores del Estado, son llamados buenos ciudadanos.

Ya seas inmensamente rico o pobre como una rata, eso lo deja el Estado de la burguesía a tu albedrío, pero tienes que tener una «buena intención». Él te la exige y considera su tarea más urgente generarla en todos. Por eso te protegerá de «malas insinuaciones» mediante la represión de los «malintencionados», haciendo enmudecer sus discursos con ayuda de la censura, medidas penales contra la prensa o detrás de los muros de una prisión. Por otra parte, personas «bienintencionadas» serán nombradas censores y hará que «bienintencionados y amistosos» ejerzan sobre ti una *influencia moral*. Una vez que te ha dejado sordo frente a las «malas insinuaciones», con mayor solicitud se dedicará a abrirte los oídos para las «buenas insinuaciones».

Con la época de la burguesía comienza la del *liberalismo*. En todas partes se quiere ver realizado lo «racional», lo «moderno», etc. La siguiente definición del liberalismo, dicha

en su honor, lo capta por entero: «El liberalismo no es otra cosa que el conocimiento racional aplicado a nuestras actuales circunstancias»[23]. Su meta es un «orden racional», una «conducta moral», una «libertad limitada», no la anarquía, la anomía, la particularidad. Si domina la razón, la *persona* queda sujeta a ella. El arte no sólo ha admitido desde hace tiempo lo feo, sino que lo ha considerado necesario para su subsistencia y lo ha acogido en su ámbito: necesita al malvado, etc. También en el ámbito religioso los liberales más radicales llegan tan lejos como para considerar al hombre más religioso como un ciudadano del Estado, esto es, al malvado religioso; no quieren saber nada de tribunales de herejes. Ahora bien, contra la «ley racional» no pueden sublevarse, ya que en ese caso les amenazaría la pena más dura. No se quiere una libertad de movimiento de la persona o una libre validez de lo mío, sino de la razón, esto es, se quiere un dominio de la razón, un dominio. Los liberales son *fanáticos*, y no precisamente de la fe, de Dios, etc., pero sí de la *razón*, su soberana. No soportan ninguna impertinencia y, por tanto, ningún desarrollo autónomo ni libre disposición de uno mismo, ellos prefieren someterse a la tutela del soberano más absoluto.

«Libertad política», ¿qué se puede entender bajo esta expresión? ¿Acaso se refiere a la libertad del individuo *frente* al Estado y sus leyes? No, todo lo contrario, se trata de la *vinculación* del individuo al Estado y a las leyes estatales. Pero ¿por qué «libertad»? Porque ya no se está separado del Estado por intermediarios, sino que se está en una relación directa e inmediata con él, porque se es ciudadano del Estado y no súbdito de otro,

(23) Carl Witt (anónimo), «Preussen seit der Einsetzung Arndts bis zurAbsetzung Bauers», en *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Ed. por Georg Herwegh, Zúrich y Winterthur, 1843, p. 12-13.

ni siquiera del rey como persona, sino sólo en su calidad de «jefe del Estado». La libertad política, esta doctrina fundamental del liberalismo, no es más que una segunda fase del protestantismo y transcurre por completo paralela a la «libertad religiosa»[24]. ¿O se podría entender por la última una libertad *de* la religión? Ni mucho menos. Sólo se expresa la libertad de intermediarios, la libertad de sacerdotes intermediarios, «la supresión del laicismo», así pues se postula la relación directa con la religión o con Dios. Sólo bajo la condición de que se tiene una religión, se puede gozar de libertad religiosa; libertad religiosa no significa carencia de religión, sino fe profunda, trato inmediato con Dios. Para quien es «religiosamente libre», la religión es un asunto del corazón, es su *propia causa*, de una «seriedad sagrada». Así de serio es para los «políticamente libres» el Estado, es un asunto del corazón, su causa principal, su propia causa.

La libertad política dice que la *polis*, el Estado, es libre; la libertad religiosa dice que la religión es libre, al igual que la libertad de conciencia significa que la conciencia es libre; así pues, no dice que yo soy libre del Estado, de la religión, de la conciencia, o que me he *librado* de ellos. No significa *Mi* libertad, sino la libertad de un poder que me domina y me somete. Significa que algunos de los *soberanos que me someten*, como el Estado, la religión, la conciencia, son libres. Estado, religión, conciencia, estos soberanos compulsivos me convierten en esclavo, y *su* libertad es *mi* esclavitud. En ello es evidente que siguen el principio «el fin justifica los medios». Si el fin es el bien estatal, la guerra es un medio justificado; si la justicia es el fin

(24) Louis Blanc dice (*Histoire des dix ans. 1830-1840*, vol I, París, 1841, p. 138) de la época de la Restauración: «Le protestantisme devint le fond des idées et des mœurs».

estatal, el homicidio es un medio justificado y recibe el nombre santificado de «ejecución», etc., el Estado sagrado santifica todo lo que le resulta útil.

La «libertad individual», vigilada celosamente por el liberalismo burgués, de ninguna manera significa una perfecta y libre disposición de uno mismo, mediante la cual las acciones sean enteramente *Mías*, sino sólo la independencia de *personas*. Libre individualmente significa no ser responsable ante ningún *hombre*. Así entendido (y no se puede entender de otra manera), el soberano no es individualmente libre, esto es, *irresponsable frente a los hombres* (se declara responsable «ante Dios»), sino aquel que «sólo es responsable ante la ley». Esta forma de libertad fue alcanzada por el movimiento revolucionario del siglo, la independencia en concreto del arbitrio, del «tel est notre plaisir». Para ello se tuvo que privar al mismo príncipe constitucional de toda personalidad, de toda decisión individual para que así no vulnerase como persona, como *hombre individual*, la «libertad individual» de otros. La *voluntad soberana individual* ha desaparecido del príncipe constitucional. Con instinto certero se resisten a ello los príncipes absolutos. Sin embargo, precisamente éstos quieren ser «príncipes cristianos» en el mejor sentido de la palabra. Pero para ello tienen que ser un poder *puramente espiritual*, pues el cristiano sólo es súbdito del espíritu («Dios es espíritu»). Sin embargo, sólo el príncipe constitucional representa el puro poder espiritual, sólo él, que permanece sin ninguna importancia personal y que ha sido espiritualizado hasta tal extremo que se puede considerar un «espíritu» siniestro, una *idea*. El rey constitucional es el verdadero rey *cristiano*, la auténtica consecuencia del principio cristiano. En la monarquía constitucional, el dominio individual, esto es, un soberano que realmente *quiere*, ha encontrado su final; por eso impera aquí la

libertad individual, la independencia de cualquier amo, de cualquier persona que quisiera dominarme con un «tel est notre plaisir». Es la perfecta vida estatal *cristiana*, una vida espiritualizada.

La burguesía se comporta por entero de forma *liberal*. Toda intromisión *personal* en la esfera del otro subleva el sentido burgués. Ve el burgués que alguien depende del humor, del capricho, de la voluntad de un hombre como individuo (esto es, no autorizado por un «poder superior»), saca de inmediato su liberalismo y grita «arbitrariedad». Así pues, el burgués afirma su libertad de lo que se denomina *orden* (*ordonnance*): «¡Nadie puede ordenarme nada!» Por *orden* se entiende que lo que *yo* debo hacer es la voluntad de otro hombre, mientras que la *ley* no expresa un poder personal del otro. La libertad de la burguesía es la libertad o independencia de la voluntad de otra persona, la así llamada libertad personal o individual; pues ser personalmente libre significa ser libre en la medida en que ninguna otra persona pueda disponer de la mía, o en que lo que puedo y no puedo hacer no dependa de la decisión personal de otro. La libertad de prensa es, entre otras, una de esas libertades del liberalismo que sólo combate la compulsión de la censura como la arbitrariedad personal, pero que en lo demás tiende extremadamente, y se muestra dispuesta, a tiranizar esa libertad mediante «leyes de prensa», esto es, los burgueses liberales quieren libertad de escribir *para ellos*, pues, como son *legales*, no serán víctimas de la ley por sus escritos. Sólo se puede publicar lo liberal, esto es, sólo lo legal, si no amenazan las «leyes de prensa» con «castigos contra la prensa». Si se ve asegurada la libertad personal no se advierte cómo, cuando cambia la situación, domina la más llamativa falta de libertad. Pues, cierto, nos hemos desprendido de la *orden*, y «nadie tiene nada que ordenarnos», pero tanto más hemos quedado sometidos por ello... a las *leyes*. Uno se encuentra entonces por completo esclavizado.

En el Estado-burgués sólo hay «gente libre» compuesta por millares de *obligados* (por ejemplo a la sumisión, a una confesión de fe, etc.) Pero ¿qué importa eso? ¡A fin de cuentas sólo les obliga el Estado, la ley, y no un hombre cualquiera!

¿Qué pretende la burguesía al enfurecerse contra toda orden personal, esto es, contra toda orden que no está fundamentada en la «causa», en la «razón», etc.? ¡Tan sólo lucha en el interés de la «causa», contra el dominio de las «personas»! Pero la causa del espíritu es lo racional, el bien, lo legal, etc.; ésa es la «buena causa». La burguesía quiere un soberano *impersonal*.

Además, también se trata del principio de que sólo la causa debe dominar al hombre, en concreto la causa de la moralidad, la causa de la legalidad, etc., y por tanto, no puede darse ninguna autorización de una reducción personal de uno por otro (como anteriormente, por ejemplo, el burgués se vio limitado y no pudo acceder a los cargos reservados a la nobleza, y el noble no pudo ejercer una labor artesana burguesa), es decir, tiene que darse una *libre competencia*. Sólo por la causa se puede reducir la esfera del otro (el rico, por ejemplo, la del pobre, mediante el dinero, una causa), pero no como persona. A partir de ese momento sólo rige un dominio, el dominio del *Estado*. En lo personal ya no hay ningún soberano del otro. Ya desde el nacimiento los niños pertenecen al Estado y a los padres sólo en nombre del Estado, el cual, por ejemplo, no tolera el infanticidio, exige su bautizo, etc. Pero para el Estado todos sus hijos son iguales («igualdad política o civil»), y ya verán cómo se las arreglan entre ellos, ya pueden *competir*.

La libre competencia no significa otra cosa que cada uno puede enfrentarse a los demás, hacerse valer, luchar. Contra ello elevaba naturalmente su voz el partido feudal, pues su

existencia dependía de la no competencia. Las luchas en el periodo de la Restauración en Francia no tenían otro contenido que la burguesía pugnando por la libre competencia, mientras que los feudales intentaban reintroducir el gremialismo.

Ahora ha vencido la libre competencia y ha tenido que vencer contra el gremialismo.

Si la revolución daba paso a una reacción, salía a la luz lo que era *realmente* la revolución. Pues todo afán desemboca en la reacción cuando *vuelve en sí*, y sólo sigue avanzando en la acción original mientras está sumido en la «ebriedad», es una falta de reflexión. La «sensatez» siempre será el lema de la reacción, pues la «sensatez» pone límites y libera lo realmente querido, esto es, el principio del originario «desenfreno» y de la «desmesura». Tipos brutales y estudiantes fanfarrones, que no tienen ninguna consideración, son, *en realidad*, filisteos, pues tanto para los unos como para los otros, las consideraciones forman el contenido de su actividad, sólo que ellos, como fanfarrones, se rebelan contra las conveniencias y se comportan de manera negativa, mientras que los filisteos más tarde se entregan a ellas y se comportan de manera positiva. En torno a las «conveniencias» gira en los dos casos toda la actividad y reflexión, pero el filisteo es para el tipo aludido un *reaccionario;* es el camarada brutal que se ha tornado sensato, mientras que el otro es el filisteo insensato. La experiencia cotidiana confirma la verdad de esta transición, y cómo los fanfarrones encanecen como filisteos.

Así demuestra también la denominada reacción en Alemania cómo sólo ha sido la continuación *sensata* del belicoso júbilo de la libertad.

La Revolución no se dirigió contra *lo establecido*, sino contra lo *concreto vigente*, contra un existente *determinado*. Suprimió a *este* soberano, pero no *al* soberano; todo lo contrario, los franceses fueron dominados de la manera más inflexible; la

Revolución mató los viejos vicios, pero quiso conceder a las virtudes una existencia segura, esto es, en el lugar del vicio puso sólo la virtud (vicio y virtud se distinguen, por su parte, igual que un tipo brutal de un filisteo, etc.)

Hasta el día de hoy el principio revolucionario se ha quedado en eso, en luchar contra *esto* y *aquello* establecido, esto es, en ser *reformador*. Por mucho que se *mejore*, por muy vigoroso que se mantenga el «prudente progreso», siempre se pone a un *nuevo soberano* en el lugar del viejo, y la revolución no es más que una... reconstrucción. Se insiste en la diferencia entre el joven y el viejo filisteo. Burguesa comenzó siendo la Revolución con el levantamiento del tercer estado, la clase media, de forma burguesa llega a su fin. No fue libre el *hombre individual* (y sólo esto es el Hombre), sino el *burgués*, el «citoyen», el *hombre político*, que precisamente por eso no es *el* Hombre, sino un ejemplar del género humano y, en especial, un ejemplar del género ciudadano, un *ciudadano libre*.

En la Revolución no actuó el *individuo* con una trascendencia histórico-universal, sino un *pueblo*: la *nación*, la soberana, quiso conseguirlo todo. Un yo imaginado, una idea, como lo es la nación, surge al actuar, esto es, los individuos se entregan como instrumentos de esta idea y actúan como «ciudadanos».

La burguesía tiene su poder y al mismo tiempo sus límites en la *ley fundamental del Estado*, en una Carta, en un príncipe legítimo o «justo» que se rige por «leyes racionales» y gobierna, en suma, en la *legalidad*. El periodo de la «Bourgeoisie» se ve dominado por el espíritu británico de la legalidad. Una reunión de los Estados provinciales rememora continuamente, por ejemplo, que sus competencias tienen éstos y aquellos límites y que sólo ha sido convocada por una merced y puede ser de nuevo reprobada a discreción. Rememora continuamente su... *convocatoria*. No se puede negar que mi padre me

ha procreado, pero una vez que he sido procreado, no me importan para nada sus intenciones a la hora de procrearme ni tampoco para qué me ha *convocado*. Hago lo que quiero. Por esa razón reconoció con acierto una asamblea estamental, la francesa en el inicio de la Revolución, que era independiente del convocador. Ella *existía*, y habría sido una necedad si no hubiese hecho valer el derecho de existencia y figurarse que dependía del padre. El convocado ya no puede preguntar: ¿qué quiso el convocador al convocarme?, sino: ¿qué quiero yo, después de haber seguido la convocatoria? Ni los convocadores, ni los comitentes, ni las Cartas, por los cuales se originó su reunión, nada de esto será para él un derecho sagrado e intocable. Está *autorizado* a todo lo que está en su poder; no conocerá ninguna «autorización» limitada, no querrá ser *leal*. Si se pudiera esperar esto de una cámara, surgiría una cámara perfectamente *egoísta*, desprendida de todo cordón umbilical y desconsiderada. Pero las cámaras siempre son devotas, y por eso no puede extrañar cuando en ellas se difunde tanto «egoísmo» indeciso o timorato, es decir, hipócrita.

Los miembros de los estamentos deben permanecer en los *límites* que les ha impuesto la Carta, la voluntad real, etc. Si no quieren o no pueden, deben «pisarlos». ¿Qué persona fiel al deber podría actuar de otra manera, si pudiera imponer su convicción y su voluntad como la *primera*? ¿Quién podría ser tan inmoral como para hacerse valer, si por encima de él también la corporación y todo se viniese abajo? Uno se mantiene por prudencia en los límites de su *competencia;* en los límites de su poder tiene que permanecer sin más porque nadie puede más que él. «El poder, o mi correspondiente impotencia, serían mis únicos límites; las competencias, en cambio, ¿serían sólo principios vinculantes? ¿Y debo aceptar esta idea que todo lo destruye? ¡No, pues soy un ciudadano amante de las leyes!»

La burguesía profesa una moral que se adapta íntimamente a su ser. Su primera exigencia consiste en que se ejercite un negocio sólido, un oficio honrado, y que se conduzca una vida moral. Le resulta inmoral el caballero de la industria, la prostituta, el ladrón, el bandido y el asesino, el jugador, el hombre sin fortuna y sin empleo, el imprudente. El honrado burgués manifiesta su sentimiento contra estos «inmorales» con su «más profunda indignación». A todos ésos les falta el sedentarismo, la solidez del negocio, una vida estable y honrada, el ingreso fijo, etc., en suma, pertenecen, ya que su existencia no descansa en una *base segura*, a los peligrosos «individuos o aislados», al peligroso *proletariado:* son «vociferadores aislados» que no ofrecen ninguna «garantía» y no tienen «nada que perder», esto es, nada que arriesgar. La existencia de un vínculo familiar, por ejemplo, *vincula* al hombre, el vinculado confiere una garantía, es concebible; en cambio, la mujer pública no. El jugador se lo juega todo, se arruina a sí mismo y a otros, no representa ninguna garantía. Se podría subsumir a todos los que al burgués le parecen sospechosos, hostiles y peligrosos bajo el nombre de «vagabundos». Le desagrada toda forma de vida vagabunda. Pues también hay vagabundos espirituales a quienes la casa señorial les parece demasiado estrecha y opresiva como para conformarse con ese espacio reducido; en vez de mantenerse en los límites de una forma de pensar limitada y tomarla por una verdad inviolable, lo que a miles concede consuelo y sosiego, esos extravagantes vagabundos rebasan todas las fronteras de lo tradicional y se comportan de forma estrafalaria con su crítica arrogante y con su indomable escepticismo. Forman la clase de los inconstantes, inquietos, mudables, esto es, de los proletarios, y se llaman, cuando declaran su nomadismo, «cabezas inquietas».

Ese sentido amplio tiene el así llamado proletariado o el

pauperismo. Cuán equivocados estaríamos si creyésemos capaz a la burguesía del deseo de acabar con la pobreza (pauperismo) en la medida de sus fuerzas. Por el contrario, el buen burgués se ayuda con la convicción incomparablemente consoladora de que «los bienes de la fortuna una vez que se han repartido desigualmente, así seguirán estándolo siempre, según la sabia resolución de Dios». La pobreza que le rodea en todas las calles no molesta en demasía al burgués, como mucho le obliga a calmar su conciencia mediante una limosna o procurándole un trabajo y alimento a un «tipo honrado y servicial». Cuanto más, sin embargo, siente perturbado su tranquilo goce por la pobreza *insatisfecha* y provista de una *manía innovadora*, por aquellos pobres que ya no se comportan con *tranquilidad* ni toleran su situación y comienzan a realizar *extravagancias* y a mostrar su agitación. ¡Encerrad a los vagabundos, meted a los alborotadores en el más oscuro calabozo! ¡Quieren provocar descontento en el Estado y agitar los ánimos contra el orden establecido! ¡Lapidadles, lapidadles!

Pero precisamente de estos insatisfechos surge el siguiente razonamiento: al «buen burgués» le resulta indiferente quién protege sus principios, si es un rey absoluto o constitucional, una república, etc., si se le protege con eficacia. Y ¿cuál es el principio por el que «aman» a sus protectores? No el del trabajo, tampoco el del nacimiento, pero sí el de la *mediocridad*, el bello término medio, un poco de nacimiento y un poco de trabajo, esto es, una *posesión que produce una renta.* La posesión es aquí lo fijo, lo dado, lo heredado (nacimiento), la renta es el fruto del esfuerzo (trabajo), esto es, *capital que trabaja.* ¡Pero nada de excesos, ni de exagerar, nada de radicalismos! Cierto, derecho de nacimiento, pero sólo posesión innata; trabajo, pero poco o ninguno propio, sino trabajo del capital y de los... trabajadores sometidos.

Si un periodo queda inmerso en el error, unos siempre sacan provecho de él, mientras que los otros se llevan los perjuicios. En la Edad Media estaba difundido el error entre los cristianos, de que la Iglesia debía tener todo el poder o la supremacía en la tierra, los sacerdotes no creían menos en esa «verdad» que los laicos, y los dos se veían afectados por el mismo error. Sólo que los sacerdotes tenían gracias a él la *ventaja* del poder; los laicos, por su parte, cargaban con los perjuicios de su sometimiento. Como se suele decir, «de los escarmentados nacen los avisados», al final los laicos se convirtieron en avisados y ya no creyeron en la «verdad» medieval. Una relación análoga se produce entre la burguesía y los trabajadores. Tanto los burgueses como los trabajadores creen en la «verdad» del *dinero;* aquellos que no lo tienen no creen menos en él que aquellos que lo tienen, esto es, tanto los laicos como los sacerdotes.

«El dinero gobierna el mundo» es el tono fundamental de la época burguesa. Un noble sin posesiones y un trabajador sin posesiones, como «muertos de hambre», carecen de importancia para la influencia política. Ni el nacimiento ni el trabajo la tienen, sólo el *dinero* otorga influencia. Los poseedores dominan, pero el Estado saca de los desposeídos a sus «servidores», a los que da dinero (salario) en la medida en que deben dominar (gobernar) en su nombre.

Yo lo recibo todo del Estado. ¿Tengo algo sin la *autorización del Estado*? Lo que tengo sin él, me lo *quita* en el mismo momento en que descubre la falta de «título jurídico». ¿Acaso no lo tengo todo, por tanto, por su voluntad, por su autorización?

Sólo en eso, en el *título jurídico*, se apoya la burguesía. El burgués es lo que es mediante la *protección estatal*, por la voluntad del Estado. Temería perderlo todo en el caso de que sucumbiese el poder del Estado.

Pero ¿qué ocurre con el que no tiene nada que perder, como el proletario? Como no tiene nada que perder, no necesita la protección estatal para su «nada». En cambio, puede ganar si se quita esa protección estatal a los protegidos.

Por esta razón el desposeído considera al Estado como poder protector de los poseedores, un Estado que los privilegia y a ellos, por el contrario, los explota. El Estado es un *Estado-burgués*, es el «status» de la burguesía. No protege a los hombres según su trabajo, sino según su docilidad («lealtad»), en concreto según si disfruta y administra los derechos que le confía el Estado conforme a la voluntad del Estado, esto es, conforme a sus leyes.

Bajo el régimen de la burguesía, los trabajadores caen continuamente en las manos de los poseedores, es decir, de aquellos que tienen a su disposición cualquier bien del Estado (y todo lo que se puede poseer es bien estatal, pertenece al Estado y es sólo un préstamo al individuo), en especial dinero y bienes, es decir, en las manos de los capitalistas. El trabajador no puede *valorar* su trabajo según la medida del *valor* que tiene para los que lo disfrutan. «¡El trabajo está mal pagado!» El capitalista se lleva la ganancia más grande de él. Bien y más que bien se pagan los trabajos de aquellos que elevan el esplendor y el *dominio* del Estado, los trabajos de los *servidores* del Estado. El Estado paga bien para que sus «buenos ciudadanos», los poseedores, puedan pagar mal sin peligro; él se asegura sus servidores, con los que establece un poder protector para el «buen ciudadano», una «policía» (a la policía pertenecen soldados, funcionarios de todo tipo, por ejemplo, los de la Justicia, educación, etc., en suma, toda la «maquinaria estatal»), mediante un buen salario, y los «buenos ciudadanos» le pagan elevados impuestos para pagarles aún menos a sus trabajadores.

Pero la clase de los trabajadores, puesto que ésta queda sin protección al ser lo que es (pues no goza de protección estatal como clase trabajadora, sino que, como súbdita del Estado, comparte el disfrute de una policía, de una así llamada protección jurídica) sigue siendo un poder hostil a ese Estado, a ese Estado de los poseedores, a esa «monarquía burguesa». Su principio, el trabajo, no se reconoce según su *valor:* se le explota, es un botín de guerra de los poseedores, es el enemigo.

Los trabajadores tienen el poder más terrible en sus manos y si llegasen a ser conscientes de él y lo utilizasen, nada podría ofrecerles resistencia: no tendrían más que dar por terminado el trabajo, considerar suyo lo trabajado y disfrutarlo. Éste es el sentido de los disturbios laborales surgidos aquí y allá.

El Estado se basa en... la *esclavitud del trabajo.* Si el *trabajo se libera,* el Estado está perdido.

2. El liberalismo social

Somos hombres nacidos libres y, a donde quiera que miremos, nos vemos convertidos en servidores de egoístas. ¿Debemos por esa razón convertirnos nosotros mismos en egoístas? ¡Dios nos libre! Preferimos hacer imposible la existencia de egoístas. Queremos convertirlos a todos en «granujas», que nadie tenga nada para que «todos» tengan.

Así hablan los representantes del liberalismo social.

¿Quién es esa persona que os llama «todos»? ¡Es la «sociedad»! ¿Acaso es corpórea? *Nosotros* somos su cuerpo. ¿Vosotros? Pero si vosotros no sois ningún cuerpo. Tú, es cierto, tienes un cuerpo, también tú, y tú, pero vosotros juntos sólo sois cuerpos, no un cuerpo. Así pues, la sociedad unida tendría cuerpos a su servicio, pero ninguno único y propio. Ella no será, como

la nación para el político, más que un espíritu, y el cuerpo en él sólo apariencia.

La libertad humana es en el liberalismo político la libertad de *personas*, de dominio personal, del *soberano*: aseguramiento de cada persona individual contra otras personas, libertad personal.

Nadie tiene nada que ordenar, sólo la ley ordena.

Pero aunque las personas se hayan tornado *iguales*, no ha ocurrido lo mismo con sus *posesiones*. Y, sin embargo, el pobre necesita al rico, el rico al pobre, éste el dinero del rico, aquél el trabajo del pobre. Así pues, ninguno necesita al otro como *persona*, sino como *dador*, por consiguiente, como alguien que tiene algo que dar, como propietario o posesor. Así, lo que él *tiene*, eso es lo que hace al *hombre*. Y en el *tener* o en «bienes» la gente no es igual.

En consecuencia, el liberalismo social concluye que *nadie* debe *poseer*, al igual que el liberalismo político concluye que nadie debe *ordenar*. Mientras que en éste sólo imparte órdenes el Estado, en el primero es únicamente la sociedad la que reparte los bienes.

Al proteger el Estado a cada persona y la propiedad contra otro, los *separa* entre sí. Cada uno *es* su parte para sí y *tiene* su parte para sí. A quien le basta lo que es y lo que tiene, encuentra su factura en ese estado de cosas; pero quien quiera ser o tener más, busca ese más y lo encuentra en el poder de otras *personas*. Aquí se topa con una contradicción: como persona no se ve relegada ante nadie y, sin embargo, una persona tiene lo que otra no tiene pero quisiera tener. Así pues, saca la conclusión de que una persona es más que otra, pues aquélla tiene lo que ella necesita, pero ésta no; aquélla es rica, ésta es pobre.

¿Acaso debemos hacer revivir –sigue preguntándose– lo que con derecho habíamos sepultado? ¿Debemos dejar que

impere esa desigualdad restablecida por medio de rodeos? No, todo lo contrario; debemos conducir hasta el final lo que se ha realizado sólo en parte. A nuestra libertad de la persona del otro le falta aún la libertad de aquello sobre lo que puede dominar la persona del otro, de aquello sobre lo que está en su poder, en suma, de la «propiedad personal». Suprimamos, pues, la *propiedad personal*. Ya nadie tiene más, cada uno es un... pordiosero. La propiedad es *impersonal*, pertenece a la... *sociedad*.

Ante el supremo *soberano*, el único que *imparte órdenes*, éramos todos iguales, personas iguales, esto es, ceros.

Ante el supremo *propietario* seremos todos iguales... todos pordioseros. Hasta ahora había sido uno en la valoración de otro un «pordiosero», un «pobre diablo», pero ahora se pierde esa valoración, todos somos pordioseros y como masa general de la sociedad comunista nos podemos llamar «chusma».

Cuando el proletario tenga realmente fundada su proyectada «sociedad» en la que se acaba con la diferencia entre ricos y pobres, entonces será un pordiosero, pues cree ser algo siendo un pordiosero y podría elevar tan bien el apelativo «pordiosero» a un tratamiento honroso como la Revolución elevó la palabra «ciudadano». Ser pordiosero es su ideal, todos debemos ser pordioseros.

Éste es el segundo robo a lo «personal» en interés de la humanidad. Al individuo no se le deja ni orden ni propiedad; el primero lo toma el Estado; la segunda, la sociedad.

Como en la sociedad se hacen perceptibles los más opresivos defectos, los oprimidos en especial, esto es, los miembros de las más bajas capas de la sociedad, creen encontrar la culpa en la sociedad y se ponen como tarea descubrir la *sociedad justa*. No es más que la vieja costumbre de buscar primero la culpa en todos los demás antes que en *uno mismo*, esto es, en el

Estado, en el egoísmo de los ricos, etc., de cuya existencia precisamente nosotros somos los culpables.

Las reflexiones y consecuencias del comunismo parecen muy simples. Como están las cosas en este momento, es decir, en las actuales circunstancias estatales, están los unos contra los otros y, en verdad, la mayoría en desventaja frente a la minoría. En este *estado* de cosas, los primeros se encuentran en un *estado de bienestar*, los segundos en un *estado de necesidad*. Por eso se debe suprimir el actual *estado* de cosas, esto es, el Estado. Y ¿qué se puede poner en su lugar? En vez del bienestar aislado, un *bienestar general*, un *bienestar de todos*.

Mediante la Revolución, la burguesía se tornó todopoderosa y se suprimió toda desigualdad al ser elevados o denigrados todos a la dignidad de un *ciudadano:* el hombre común fue elevado, el noble denigrado; el *tercer* estado se convirtió en el único estado, en concreto en la clase del *ciudadano del Estado*. Pero entonces replica el comunismo: nuestra dignidad y nuestro ser no consisten en que todos nosotros seamos los *hijos iguales* del Estado, de nuestra madre, todos nacidos con el mismo derecho a su amor y a su protección, sino en que todos estemos aquí, *cada uno en virtud de los demás*, en concreto en la medida en que cada uno de nosotros sólo existe a través del otro, quien, al cuidarse de mis necesidades, ve satisfechas las suyas a través de mí. Él trabaja, por ejemplo, para mi ropa (sastre), yo para su necesidad de distracción (comediógrafo, funámbulo, etc.), él para mi alimentación (agricultor, etc.), yo para su formación (profesor, etc.) Así pues, el *trabajo* es nuestra dignidad y nuestra... igualdad.

¿Qué ventajas nos aporta la burguesía? ¡Cargas! Y ¿cuánto se valora nuestro trabajo? ¡Lo menos posible! Pero el trabajo es nuestro único valor; que somos *trabajadores*, eso es lo mejor de nosotros, ésa es nuestra importancia en el mundo y, por lo

tanto, será nuestra influencia y se impondrá. ¿Qué nos podéis oponer? Sólo... *trabajo*. Únicamente por el trabajo o por el rendimiento os somos deudores de una recompensa, no por vuestra simple existencia; tampoco por aquello que sois *para vosotros*, sino sólo por lo que sois *para nosotros*. ¿De dónde tenéis esas pretensiones frente a nosotros? ¿Acaso por vuestra alta cuna, etc.? No, sólo porque rendimos para vosotros algo deseable o útil. Pues que así sea: nosotros sólo os valoraremos en la medida en que rendimos para vosotros, y vosotros tenéis que hacer lo mismo con nosotros. Los *rendimientos* determinan el valor, esto es, aquellos rendimientos que son de algún valor para nosotros, es decir, el *trabajo mutuo*, el *trabajo comunitario*. Cada uno es un *trabajador* a los ojos del otro. Quien realiza algo útil no queda relegado ante nadie, es decir, todos los trabajadores (trabajadores naturalmente en el sentido «comunitario», esto es, trabajadores comunistas) son iguales. Pero como el trabajador tiene el valor de su salario, el salario es igual.

Mientras bastó la fe en el honor y la dignidad del ser humano, no se pudo objetar nada contra ningún trabajo por muy agotador que fuese, siempre que no impidiese la fe del Hombre. Ahora, en cambio, donde cada uno debe formarse como hombre, coincide la proscripción del trabajo maquinal con la esclavitud. Si un trabajador en una fábrica tiene que agotarse durante doce horas o más, se le mata en aras de la humanización. Cualquier trabajo tiene que tener la finalidad de satisfacer al Hombre. Por eso tiene que ser un *maestro* en él, es decir, hacerlo como una totalidad. Quien en una fábrica de agujas sólo pone las cabezas, sólo enhebra el hilo, etc., trabaja mecánicamente, como una máquina, permanece ignorante, no se convierte en ningún maestro: su trabajo no puede *satisfacerle*, sólo *agotarle*. Su trabajo, considerado en sí mismo, no es nada,

no tiene ninguna finalidad *en sí*, no es nada acabado en sí: únicamente trabaja para otro y se ve *utilizado* (explotado) por ese otro. Para este trabajador al servicio de otro no hay ningún *goce de un espíritu ilustrado*, como máximo placeres groseros. Tiene cerrado el camino de la *formación*. Para ser un buen cristiano sólo se necesita *creer*, y eso puede ocurrir bajo las circunstancias más opresivas. Por eso los de orientación cristiana cuidan sólo de la devoción de los trabajadores oprimidos, de su paciencia, resignación, etc. Las clases oprimidas sólo pudieron soportar toda su miseria mientras eran *cristianas*, pues el cristianismo no dejaba que se alzasen sus quejas y su enojo. Ahora ya no basta el *apaciguamiento* de los deseos, sino que se exige su *satisfacción*. La burguesía ha anunciado el evangelio del *goce universal*, del goce material, y ahora se maravilla de que esta doctrina encuentre adeptos entre nosotros, los pobres; ha mostrado que la formación y la posesión hacen dichosos, no la fe y la pobreza: eso también lo hemos comprendido los proletarios.

La burguesía nos libró de las órdenes y de la arbitrariedad de algunos. Tan sólo quedó aquella arbitrariedad que surge de las circunstancias y que se puede llamar el azar de las circunstancias. Quedaron la *fortuna* favorecedora y los «favorecidos por la fortuna».

Cuando por ejemplo un ramo de la industria se viene abajo y miles de trabajadores se quedan sin tener qué comer, se piensa con la suficiente lucidez como para reconocer que no es el individuo el culpable, sino las «malas circunstancias».

¡Cambiemos entonces las circunstancias, pero cambiémoslas radicalmente y de tal manera que no queden más a la merced de una casualidad, y que en lo sucesivo su obediencia sea una *ley*! ¡No seamos por más tiempo esclavos del azar! Creemos un orden nuevo que termine con las *oscilaciones*, ¡y que ese orden sea sagrado!

Antes había que complacer al soberano para llegar a algo; después de la Revolución se dijo: «¡persigue la *fortuna*!» En la caza de la fortuna o en el juego de la ruleta, en eso se entretenía la vida burguesa. Al mismo tiempo, sin embargo, se exige que cuando se ha conseguido algo, no se debe volver a poner en juego a la ligera.

Una contradicción extraña y, no obstante, muy natural. La competencia en la que sólo se desarrolla la vida burguesa o política es por entero un juego de azar, desde las especulaciones bursátiles hasta la aspiración a un cargo público, la caza de clientes, la búsqueda de trabajo, los intentos de ascenso y la aspiración a condecoraciones o el trapicheo del judío, etc. Si se logra aventajar y superar al competidor, se ha logrado el «golpe de suerte», pues se debe considerar pura suerte que el vencedor, por más que se vea dotado de un talento acompañado de un gran empeño que los otros no sepan superar, no se tope con alguien más dotado que él. Y los que viven diariamente en esa alternancia de la fortuna, sin cometer una falta, quedan sumidos en la indignación más moral cuando su propio principio aparece en su desnudez y «causa la desgracia» como... en el *juego de la ruleta*. El juego de la ruleta es una imagen de la competencia demasiado nítida y clara, ofendiendo, como toda desnudez decidida, la decencia y el pudor.

Los sociales quieren suprimir este dominio del azar y formar una sociedad en que los hombres ya no dependan más de la *suerte*, sino que sean libres.

De la manera más natural este afán se manifiesta primero como odio de los «desafortunados» contra los «afortunados», esto es, de aquéllos por los que la suerte ha hecho poco o nada contra aquéllos por los que lo ha hecho todo.

En realidad el despecho no se dirige contra los afortunados, sino contra la misma *fortuna*, esa desagradable mancha de la burguesía.

Debido a que los comunistas declaran la libre actividad como la esencia del Hombre, necesitan, como todo espíritu laboral, un domingo; al igual que todo afán material necesita un dios, una elevación y un consuelo junto a su «trabajo» anodino.

Que el comunismo vea en ti al Hombre, al hermano, ésa es la parte dominical del comunismo. De ninguna manera te toma como Hombre por antonomasia, sino como trabajador humano, un hombre trabajador. El principio liberal está en la primera consideración, en la segunda se esconde la iliberalidad. Si fueras un «vago» no desconocería al Hombre en ti, pero se afanaría por limpiar al hombre vago de su pereza y por convertirte a la *fe* de que el trabajo del hombre es «destino y vocación».

Por eso muestra un doble rostro, con uno tiene cuidado de satisfacer al hombre espiritual, con el otro busca medios para satisfacer al material o físico. Da a los hombres un doble *empleo*, un puesto de adquisición material y otro de adquisición espiritual.

La burguesía había *declarado libres* los bienes materiales y había dado a entender a cada uno que podía aspirar a ellos si quería.

El comunismo se los consigue realmente a cada uno, se los impone y le obliga a adquirirlos. Su fundamento consiste en que como sólo nos hacen hombres los bienes espirituales y materiales, tenemos que adquirir esos bienes sin réplica para ser hombres. La burguesía declaró libre la adquisición, el comunismo nos *obliga* a adquirir y sólo reconoce a los «adquirientes», a los fabricantes. No basta con que la actividad profesional sea libre, sino que tú tienes que *tomarla*.

Así, a la crítica sólo le queda demostrar que la adquisición de esos bienes no nos hace de ninguna manera hombres.

Con el mandamiento liberal de que cada uno puede hacer de sí mismo un Hombre o puede llegar a ser Hombre, se estableció la necesidad de que cada uno tenía que ganar tiempo para ese trabajo de humanización, esto es, que a cada uno le era posible trabajar en *él mismo*.

La burguesía creyó haber procurado esto al dejar todo lo humano a la competencia, pero autorizando al individuo a alcanzar lo humano. «¡Cada uno puede aspirar a todo!»

El liberalismo social encuentra que el asunto de «tener el derecho» no se ha suprimido, porque ese «tener el derecho» sólo significa que no se le prohíbe a nadie, pero no que se posibilita a todos. Afirma, por consiguiente, que la burguesía sólo es liberal de boquilla, en realidad es extremadamente antiliberal. Él, por su parte, nos quiere dar a todos los *medios* para que podamos trabajar en nosotros mismos.

Mediante el principio del trabajo, sin embargo, se supera el de la fortuna y el de la competencia. Al mismo tiempo, el trabajador mantiene en su conciencia que lo esencial en él es «el trabajador», lejos del egoísmo, y se somete a la supremacía de una sociedad de trabajadores, al igual que el burgués se entrega al Estado-competencia. Se sigue soñando el bello sueño de un «deber social». Se vuelve a opinar que la sociedad *da* lo que necesitamos, y por eso le somos *deudores*, se lo debemos todo[25]. Se insiste en querer *servir* a un «supremo dador de todo el bien». Pero los sociales no piensan en que la sociedad no es ningún yo que pudiera dar, conceder o garantizar, sino un instrumento o medio del que podemos sacar provecho; en que no tenemos ningún deber social, únicamente intereses para cuya consecución la sociedad nos debería servir; en que no le debemos ningún sacrificio a la sociedad, sino que, si sacrificamos

(25) Proudhon (*De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'Organisation politique*, París y Besançon, 1843) exclama por ejemplo: «¡Tanto en la industria como en la ciencia es la publicación de un invento el primero y *más sagrado de los deberes*!»

algo, nos sacrificamos a nosotros mismos; y los sociales no piensan en todo esto, porque, como liberales, siguen apegados al principio religioso y trabajan con celo para lograr, como había sido hasta entonces el Estado, una sociedad sagrada.

¡La sociedad, de la que tenemos todo, es una nueva soberana, un nuevo espectro, un nuevo «ser supremo» que nos «toma a su servicio y a sus órdenes»!

Podemos dejar para más adelante una apreciación más detallada tanto del liberalismo político como del liberalismo social. Ahora pasamos a invocarlos ante el tribunal del liberalismo humano o crítico.

3. El liberalismo humanitario

Como en el liberalismo que se somete a sí mismo a examen, esto es, en el liberalismo «crítico», en el que el crítico sigue siendo un liberal y no va más allá del principio del liberalismo (el Hombre), se consuma el liberalismo, así puede denominarse con preferencia según el «ser humano» y llamarse el «humano» o «humanitario».

El trabajador se considera el hombre más materialista y egoísta. No rinde nada *para la humanidad*, lo hace todo *para sí*, para su bienestar.

La burguesía, al declarar libre *al hombre* sólo según su nacimiento, tuvo que dejarle en lo restante en las garras del inhumano (egoísta). Por esta razón bajo el régimen del liberalismo político el egoísmo dispone de un enorme terreno para su libre aprovechamiento.

Como el ciudadano al Estado, así quiere el trabajador *utilizar* a la sociedad para sus fines *egoístas*. ¡Sólo tienes una finalidad: tu bienestar!, reprocha el humano al social. Concibe un

interés puramente humano, entonces seré tu compañero. «Para ello se necesita una *conciencia* más fuerte y amplia que la del *trabajador*». «El trabajador no hace nada, por eso no tiene nada. Y no hace nada porque su trabajo siempre se reduce a una actividad diaria aislada y calculada para su propia necesidad»[26]. En contra se puede argumentar de la siguiente manera: el trabajo de Gutenberg no permaneció aislado, sino que engendró innumerables hijos y aún vive hoy; se calculó según la necesidad del hombre y fue un trabajo eterno e imperecedero.

La conciencia humana desprecia tanto la conciencia del burgués como la del trabajador; pues el burgués sólo se «indigna» contra el vagabundo (contra todos los que no tienen una «ocupación determinada») y su «inmoralidad». Al trabajador le «enoja» el *vago* («holgazán») y sus principios «amorales», puesto que son explotadores y antisociales. En contra, replica el humanitario: «¡el nomadismo de muchos no es más que tu producto, filisteo! Pero el que tú, proletario, exijas a todos que se esfuercen, y quieras elevar a condición general el *matarse a trabajar*, se debe a que aún llevas en ti a la bestia de carga. Por el mero hecho de que *todos* deben atormentarse de la misma manera, quieres suavizar el tormento, pero sólo por un motivo: que todos ganen el mismo *ocio*. Ahora bien, ¿qué pueden emprender con su ocio? ¿Qué hace tu "sociedad" para que ese ocio se emplee de forma *humana*? Tienes que volver a dejar el ocio ganado al capricho egoísta, y precisamente la *ganancia* que exige tu sociedad recae en el egoísta, como la ganancia de la burguesía, la *autonomía* del hombre, no pudo ser colmada por el Estado con un contenido humano y, por tanto, se tuvo que dejar al capricho».

(26) Edgar Bauer (anónimo): Flora Tristan, «Union ouvriere», edition populaire, París, 1843, en *Allgemeine Literatur-Zeitung*, ed. por Bruno Bauer, Heft 5, Charlottenburg, abril, 1844, p. 18.

Sin embargo, es necesario que el hombre sea autónomo, pero por eso tampoco puede volver a ser el egoísta el soberano del Hombre, sino el Hombre el soberano del egoísta. Y también es necesario que el hombre encuentre ocio, pero si el egoísta se aprovecha de él, se le escapa al Hombre; por eso tenéis que otorgarle al ocio un significado humano. Asimismo, vosotros, los trabajadores, emprendéis vuestro trabajo por impulsos egoístas, ya que queréis comer, beber, vivir. ¿Cómo podríais ser menos egoístas con el ocio? Tan sólo trabajáis porque después del trabajo bien hecho podéis celebrar (holgazanear), y aquello a lo que dedicáis vuestro ocio se deja al *azar*.

Si se quisiera cerrar toda puerta al egoísmo, se debería aspirar a una actividad completamente «desinteresada», al *completo* desinterés. Sólo esto es humano, ya que sólo el Hombre es desinteresado; el egoísta, en cambio, siempre es interesado. Pero ¿quieres no interesarte por nada, entusiasmarte por nada, ni por la libertad, ni por la humanidad, etc.? «¡Oh, sí, pero eso no es ningún interés egoísta, ningún interés *interesado*, sino uno humano, esto es, *teorético*, en concreto un interés no para un individuo o los individuos ("todos"), sino para la *idea*, para el Hombre!»

Y ¿no te das cuenta de que tú también estás sólo entusiasmado por tu *idea*, por tu *idea de la libertad*?

Y ¿no ves que tu desinterés una vez más, como el religioso, es un desinterés celestial? La utilidad del individuo te deja por completo indiferente, y podrías exclamar en abstracto: «fiat libertas, pereat mundus». Tampoco te preocupas por el día siguiente y no te inquietas en absoluto por las necesidades del individuo, tampoco por tu propio bienestar, ni por el de los demás, pues nada de eso te importa, ya que eres un fanático.

¿Acaso será el humanitario tan liberal como para vender todo lo humanamente posible por *humano*? ¡Todo lo contrario!

Cierto, sobre la prostituta no comparte el prejuicio moral del filisteo, pero «que esa mujer haga de su cuerpo una máquina para ganar dinero», eso la hace despreciable ante él como Hombre. Él juzga: la prostituta no es humana, o en tanto que una mujer es prostituta, es inhumana, se ha deshumanizado. Continúa: el judío, el cristiano, el privilegiado, el teólogo, etc., no son humanos; mientras seas judío, etc., no eres humano. Una vez más el postulado imperativo: ¡aparta todo lo especial de ti, critícalo hasta que desaparezca de tu vista! ¡No seas judío, ni cristiano, etc., sino sé humano, nada más que humano! Haz valer tu *humanidad* contra toda especificación limitadora, hazte un hombre sin restricciones a través de su mediación y *libérate* de esos límites, haz de ti un «hombre libre», esto es, reconoce en la humanidad la *esencia* determinante de todos tus predicados.

Yo digo: tú eres, ciertamente, más que judío, más que cristiano, etc., pero tú eres también más que Hombre. Ésas son todas ideas, pero tú eres corpóreo. ¿Acaso piensas en ser alguna vez «Hombre como tal»? ¿Piensas que nuestros descendientes no encontrarán ningún límite que suprimir para lo que nuestras fuerzas no bastaron? ¿O crees tal vez que a tus cuarenta o cincuenta años habrás llegado tan lejos que los días siguientes ya no te resolverán nada y serás Hombre? Los hombres de la posteridad conquistarán más de una libertad de la que nosotros ni siquiera sentimos su falta. ¿Para qué necesitas esa libertad postrera? Si no querías estimarte en nada antes de ser humano, deberías esperar hasta el Juicio Final, hasta el día en que el hombre o la humanidad hayan alcanzado la perfección. Pero como con toda seguridad morirás antes, ¿dónde estará el premio por tu victoria?

Por eso invierte la cuestión y dite a ti mismo: «*¡soy humano!*» No necesito primero fabricar al Hombre en mí, pues ya me pertenece como todos mis atributos.

Pero, pregunta el crítico, ¿cómo se puede ser al mismo tiempo judío y ser humano? Primero, respondo yo, uno no puede ser ni judío ni humano, si «uno» y judío o humano deben significar lo mismo; «uno» descolla siempre sobre esas precisiones, y por muy judío que sea Schmul, judío, nada más que judío, es incapaz de serlo, ante todo, porque es *este* judío. En segundo lugar, no se puede ser humano como judío, si ser humano significa no ser nada especial. No obstante, en tercer lugar, y de esto se trata, como judío puedo ser enteramente lo que puedo ser. De Samuel o de Moisés y de otros difícilmente se puede esperar que se hubiesen alzado contra el judaísmo, aunque vosotros diréis que aún no eran «Hombres». Eran precisamente lo que podían ser. ¿Ocurre algo distinto con los judíos actuales? Como habéis descubierto la idea de la humanidad, ¿se sigue de ello que todo judío puede convertirse a ella? Si puede hacerlo, no lo omitirá, y si lo omite, no puede. ¿Qué le importan vuestras exigencias y esa *vocación* de ser Hombre que le queréis imponer?

En la «sociedad humana» que promete lo humano no se debe encontrar reconocimiento de lo que uno o el otro tiene en «especial», de lo que conlleva el carácter de lo «privado». De esta manera se cierra por completo el círculo del liberalismo que tiene su principio del bien en el Hombre y en la libertad humana; su principio del mal en el egoísta y en todo lo privado; en aquél su dios, en éste su demonio, y la persona especial o privada pierde en el Estado su valor (ninguna prerrogativa personal); en la «sociedad del trabajador o del vagabundo», la propiedad especial (privada) pierde su reconocimiento; así, en la «sociedad humana» todo lo especial y privado queda fuera de consideración, y cuando la «crítica pura» haya realizado su difícil trabajo, se sabrá qué es todo lo privado y qué se tendrá que dejar «penetrado por el sentimiento de la nada».

Como al liberalismo humano no le bastan el Estado y la sociedad, niega los dos y al mismo tiempo los mantiene. Así, se dice que la tarea que exigen los tiempos no es «política», sino «social», y luego se vuelve a prometer el «Estado libre» para el futuro. En verdad la «sociedad humana» es las dos cosas: el Estado más general y la sociedad más general. Sólo contra el Estado limitado se afirma que mete demasiado ruido con los intereses privados espirituales (por ejemplo la fe religiosa de la gente), y contra la sociedad limitada que hace demasiado con los intereses privados materiales. Los dos deben dejar los intereses privados a la gente privada, y como sociedad humana preocuparse exclusivamente de los intereses humanos generales.

Los políticos, al intentar suprimir la *voluntad propia*, el capricho o la arbitrariedad, no advirtieron que mediante la *propiedad*, el *capricho* encontró un refugio seguro.

Al suprimir también los socialistas la *propiedad*, no perciben que ésta se asegura una continuación en la *particularidad*. ¿Son el dinero y los bienes propiedades, o es cada opinión algo mío, propio?

Así pues, se debe suspender cada *opinión* o hacerla impersonal. A la persona no le corresponde ninguna opinión, sino que, al igual que se transmitió la arbitrariedad al Estado y la propiedad a la sociedad, la opinión se debe transmitir a una *generalidad*, al «Hombre» y, mediante ese procedimiento, convertirla en una opinión humana general.

Si permanece la opinión, entonces tengo *mi* Dios (Dios no es más que «mi Dios», es mi opinión o mi «fe»), es decir, *mi* fe, mi religión, mis pensamientos, mis ideales. Por eso debe surgir una fe humana general, el *fanatismo de la libertad*. Ésta sería una creencia que coincidiría con la «esencia del hombre», y como sólo «el Hombre» es racional (¡yo y tú podríamos ser muy irracionales!), sería una creencia racional.

Al igual que el capricho y la propiedad se tornan *impotentes*, así deben serlo la particularidad y el egoísmo.

En este supremo desarrollo del «hombre libre» se lucha principalmente contra el egoísmo y la particularidad, y así desaparecen fines subordinados, como el «bienestar» social de los socialistas, etc., frente a la sublime «idea de la humanidad». Todo lo que no es algo «humano en general», es algo aparte, sólo satisface a algunos o a uno, o si satisface a todos, lo hace en ellos sólo como individuos, no como seres humanos, y por eso se le llama «egoísta».

Para los socialistas sigue siendo el *bienestar* la suprema meta, como a los liberales políticos les resultaba más grata la libre *rivalidad;* el bienestar es ahora también libre, y quien quiere tenerlo, puede procurárselo, al igual que quien quería someterse a la rivalidad (competencia), la podía escoger.

Tan sólo que para participar en la competencia únicamente necesitáis ser *ciudadanos;* para participar en el bienestar, *trabajadores.* Las dos cosas aún no son sinónimas de «Hombre». ¡El hombre se siente «realmente bien» cuando también es «espiritualmente libre»! Pues el Hombre es espíritu, por eso todos los poderes que le son ajenos, a él, al espíritu, todos los poderes sobrehumanos, celestiales, inhumanos, se deben destruir, y el nombre «ser humano» debe estar sobre todos los nombres.

Así regresa a este final de la Edad Moderna (edad de los modernos) como asunto principal lo que al principio de ella también había sido el asunto principal: la «libertad espiritual».

El liberal humano le dice especialmente al comunista: si la sociedad te impone tu actividad, ésta, cierto es, está libre de la influencia del individuo, esto es, del egoísta, pero no necesita ser por ello aún una actividad *puramente humana,* y tú tampoco necesitas ser aún un perfecto órgano de la humanidad. Cualquiera que sea la actividad que exija de ti, aún sigue siendo

casual; podría emplearte para la construcción de un templo o algo parecido, o si no se diera ese caso, podrías participar por voluntad propia en una necedad, es decir, una inhumanidad; aún más, trabajarías realmente sólo para alimentarte, simple y llanamente para vivir por amor a la vida, y no para la glorificación de la humanidad. Por consiguiente, se llega a la libre actividad sólo cuando te liberas de todas las necedades, de lo que no es humano, esto es, de lo egoísta (sólo perteneciente al individuo y no al Hombre en el individuo), cuando suprimes todo lo que ensombrece al Hombre o a la idea de la humanidad, los falsos pensamientos, en suma, cuando no eres simplemente autónomo en tu actividad, sino que también el contenido de tu actividad es exclusivamente humano, y tú sólo vives y obras para la humanidad. Pero éste no es el caso mientras la meta de tu afán sea sólo tuya y el *bienestar* de todos: lo que haces por la sociedad de pordioseros, aún no se ha hecho por la «sociedad humana».

El trabajo únicamente no te convierte en ser humano, no sólo porque es algo formal y su objeto casual, sino porque en realidad depende de quién eres tú, el trabajador. Puedes trabajar por intereses meramente egoístas (materiales), para procurarte alimento y otras cosas parecidas. Tiene que ser un trabajo que fomente la humanidad, calculado para el bien de la humanidad, que sirva al desarrollo histórico, esto es, humano, en suma, que sea *humano.* Para ello se requieren dos cosas: que sea en provecho de la humanidad y que parta de un «ser humano». Lo primero se puede dar en cualquier trabajo, ya que también los trabajos de la naturaleza, por ejemplo de los animales, pueden ser empleados por la humanidad para el fomento de la ciencia; lo segundo exige que el trabajador sepa de la finalidad humana de su trabajo, y como sólo puede tener esa conciencia cuando se *sabe a sí mismo ser humano,* la condición decisiva es la... *conciencia de sí mismo.*

Cierto, ya se ha logrado mucho cuando dejas de ser una «pieza de trabajo», con ello adquieres una conciencia sobre tu trabajo como un todo, lo cual aún está muy lejos de ser una conciencia de sí mismo, de una conciencia sobre tu verdadero «ser» o «esencia», el ser humano. Al trabajador sólo le queda el anhelo de una «conciencia superior» y, como la actividad laboral no logra calmar este anhelo, encuentra satisfacción en una hora libre. Por eso el ocio acompaña a su trabajo, y se ve obligado a considerar humanos en un mismo suspiro al trabajar y al holgazanear, sí, incluso a atribuir al holgazán, al ocioso, la verdadera superioridad. Trabaja únicamente para liberarse del trabajo, sólo quiere liberar al trabajo para liberarse del trabajo.

En definitiva, su trabajo carece de un contenido satisfactorio porque le ha sido encomendado por la sociedad, es sólo un deber, una tarea, una profesión ,y al contrario, su sociedad no le satisface porque sólo da trabajo.

El trabajo le debería satisfacer como ser humano, pero en vez de eso satisface a la sociedad; la sociedad debería tratarle como ser humano, y le trata como a un trabajador pordiosero o como a un pordiosero que trabaja.

El trabajo y la sociedad sólo le son de provecho en tanto que le resultan necesarios como «egoísta» y no como hombre.

Hasta aquí la crítica del trabajo. Ella alude al «espíritu», conduce la lucha del «espíritu contra la masa»[27] y declara el trabajo comunista como un vulgar trabajo de masas. Reacia al trabajo, la masa ama facilitar el trabajo. En la literatura que hoy se suministra masivamente, esa pereza genera la conocida *superficialidad*, que rechaza el «esfuerzo de la investigación»[28].

(27) Bruno Bauer (anónimo): H. F. W. Hinrichs, «Politische Vorlesungen», vol. 2, Halle, 1843, en *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Monatschrift, ed. por Bruno Bauer, Heft 5, abril de 1844, p. 24.

(28) «Allgemeine Literatur-Zeitung», ibídem.

Por eso dice el liberalismo humano: queréis el trabajo, muy bien, nosotros también lo queremos, pero lo queremos en toda su integridad. No lo queremos para ganar ocio, sino para encontrar en él toda la satisfacción. Queremos el trabajo porque procura nuestro propio desarrollo.

¡Pero el trabajo también tiene que ser digno de ese nombre! Sólo honra a los hombres el trabajo humano, el trabajo consciente de sí mismo, sólo el trabajo que no tiene ninguna intención «egoísta», sino que tiene al ser humano como finalidad y es la propia revelación de lo humano, de tal forma que se pueda decir: «laboro, ergo sum». Trabajo, esto es, soy Hombre. El humanitario quiere el trabajo que elabora toda la materia del *espíritu*; el espíritu que no deja tranquila o íntegra ninguna cosa; que no descansa en nada, lo disuelve todo, y que critica de nuevo todo resultado obtenido. Este espíritu inquieto es el verdadero trabajador, suprime los prejuicios, destruye los límites y estrecheces, y eleva al Hombre sobre todo aquello que quisiera dominarlo, mientras que el comunista sólo trabaja para sí mismo, y ni siquiera con libertad, sino por necesidad, en suma, sólo representa un trabajo forzado.

El trabajador de ese tipo no es «egoísta», ya que no trabaja para individuos, ni para él ni para otros individuos, es decir, no para personas *privadas*, sino para la humanidad y su progreso. No alivia dolores particulares, no satisface necesidades particulares, sino que aparta barreras que oprimen a la humanidad, disipa prejuicios que dominan largo tiempo, supera obstáculos que entorpecen el camino de todos, descubre verdades que son encontradas por él para todos y para toda la eternidad, en suma, vive y trabaja para la humanidad.

En primer lugar, el descubridor sabe una gran verdad y es que ésta puede ser provechosa a otros hombres, y como una reserva envidiosa no le procura ningún placer, la comparte;

pero si también posee la conciencia de que su comunicación a los demás es enormemente valiosa, de ningún modo ha buscado y encontrado la verdad por amor a ellos, sino por amor a sí mismo, porque él mismo sentía ese anhelo, porque la oscuridad y el error no le dejaban en paz hasta haberse procurado, en lo que le permitían sus fuerzas, luz y transparencia.

Así pues, trabajaba por amor a sí mismo y para satisfacer *sus* necesidades. Que él con ello fuese útil a los demás, sí, incluso a la posteridad, no le quita a su trabajo el carácter *egoísta*.

En segundo lugar, si sólo trabajaba para él mismo, ¿por qué debería ser humana su actividad y la de los demás inhumana, esto es, egoísta? ¿Acaso porque este libro, este cuadro, esta sinfonía, etc., es el trabajo de todo su ser, porque en él ha dado lo mejor de sí, se ha entregado por entero a él y en él se le puede reconocer en toda su dimensión, mientras que el trabajo de un artesano sólo refleja al artesano, esto es, su carácter artesanal y no «al Hombre»? En sus poemas tenemos a todo Schiller, en tantos miles y miles de hornos, en cambio, sólo tenemos al fogonero ante nosotros, no al «Hombre».

¿No quiere decir esto nada más que en unas obras me veis a *mí* por entero, mientras que en las otras sólo mi habilidad? ¿No soy *yo* de nuevo quien expresa el acto? ¿Y no es más egoísta ofrecerse al mundo en una obra, así como elaborar*se* y formar*se*, que permanecer oculto tras su trabajo? Cierto, dices que revelas al Hombre. Pero el hombre que revelas eres tú; sólo te revelas a ti, aunque con la diferencia de que el artesano no sabe manifestarse en un trabajo, sino que, para reconocerle como sí mismo, hay que buscarle en otras relaciones vitales, y con la diferencia de que la necesidad, mediante la cual surgió esa obra, era teórica.

Pero replicarás que tú revelas a un hombre distinto, superior, más digno, más grande, un hombre que es más hombre

que aquel otro. Aceptaré que haces todo lo humanamente posible para realizar lo que cualquier otro no puede realizar. ¿En qué consiste, pues, tu grandeza? Precisamente en que tú eres más que otros hombres (la «masa»), que eres más de lo que suelen ser los *hombres*, más que «hombres comunes y corrientes», precisamente en tu superioridad respecto al Hombre. Ante los demás hombres no te distingues por ser Hombre, sino por ser un hombre «único». Muestras lo que un hombre puede rendir, pero como tú, un hombre, rindes eso, por eso otros, también hombres, de ninguna manera lo pueden rendir. Tú lo has logrado sólo como un hombre *único* y por esa razón eres único.

No es el Hombre lo que constituye tu grandeza, sino que *tú* eres quien la crea, puesto que eres más, como hombre, y más poderoso que otros... hombres.

Uno cree que no se puede ser más que humano. ¡Más bien no se puede ser menos!

Se cree, además, que todo lo que se logra, aprovecha al Hombre. Al seguir siendo humano en todo momento o suabo, como Schiller, prusiano como Kant, miope como Gustavo Adolfo, así seré gracias a mis ventajas un hombre excelente, ya sea suabo, prusiano o miope. Pero así nos encontramos en el mismo caso que la muleta de Federico el Grande, que se hizo famosa sólo por ser de Federico.

Al «honrad al Señor» corresponde el moderno «honrad al Hombre». Pero yo pienso en quedarme esa honra para mí.

En tanto que la crítica a los hombres proclama la pretensión de ser «humana», expresa la condición necesaria de la sociabilidad; pues sólo como hombre entre hombres se es *sociable*. Aquí ella anuncia su finalidad *social*, la realización de la «sociedad humana».

Entre las teorías sociales, la crítica es indiscutiblemente la

más completa, puesto que elimina y desvalora todo lo que *separa* al hombre del hombre: todas las prerrogativas, incluida la de la fe. En ella llega el principio del amor del cristianismo, el verdadero principio social, a su consumación más pura, se hace el último experimento posible, el de privar a los hombres de la exclusividad y de la capacidad de defenderse: una lucha contra el egoísmo en su forma más simple y, por tanto, más dura, en la misma forma de la unicidad, de la exclusividad.

«En verdad, ¿cómo podéis seguir viviendo socialmente mientras aún existe entre vosotros una exclusividad?»

Yo pregunto al revés: ¿cómo podéis ser verdaderamente únicos cuando aún existe entre vosotros una relación? Si estáis unidos, no podéis ser separados; si os abarca un «lazo», sólo sois algo juntos, y vuestros doce hacen una docena; vuestros miles, un pueblo; vuestros millones, la humanidad.

«Sólo cuando seáis humanos, podréis trataros mutuamente como seres humanos, al igual que sólo siendo patriotas, os podréis entender mutuamente como patriotas».

Muy bien, a eso replico lo siguiente: sólo cuando seáis únicos, podréis tener relaciones mutuas como lo que sois.

Precisamente el crítico más fino quedará afectado con mayor gravedad por la maldición de su principio. Al apartar de sí todas las exclusividades una por una, se va desprendiendo de la devoción, del patriotismo, etc., disuelve un lazo tras otro y se aparta de lo devoto y lo patriótico, etc., hasta que por último, después de haber roto todos los lazos, se queda solo. Precisamente él tiene que excluir a todos los que tienen algo exclusivo o privado, ¡y qué puede ser al final más exclusivo que la misma persona exclusiva y única!

¿O cree quizá que estaría mejor si *todos* fuesen *seres humanos* y renunciasen a la exclusividad? Precisamente por eso, porque «todos» significa «cada individuo», se da la contradicción más llamativa, pues el «individuo» es la exclusividad misma. Si el humanitario no deja pasar nada privado o exclusivo al individuo, ningún pensamiento privado, ninguna necedad privada, se lo arrebata todo con su crítica, ya que su odio contra lo privado es absoluto y fanático; no conoce ninguna tolerancia frente a lo privado, ya que todo lo privado es *inhumano*. Por eso, sin embargo, no puede suprimir con sus críticas a la persona privada, puesto que la dureza de la persona individual resiste su crítica, y él debe contentarse declarando a esa persona como «persona privada» y cederle realmente todo lo privado.

¿Qué hará la sociedad que ya no se preocupa por lo privado? ¿Hacer imposible lo privado? No, sino someterlo a los «intereses sociales y, por ejemplo, ceder a la voluntad privada, establecer tantos días de fiesta como ella quiera siempre que no entre en colisión con el interés general»[29]. Se *libera* todo lo privado, es decir, carece de interés para la sociedad.

«Con su resistencia frente a la ciencia, la Iglesia y la religiosidad han expresado que son lo que siempre han sido... un puro asunto privado, lo cual, sin embargo, se ocultó bajo otra apariencia cuando se prestaron a formar la base del Estado y a procurarle el necesario fundamento. También en aquel tiempo, cuando se veían unidas al Estado y hacían a éste cristiano, sólo eran la prueba de que el Estado aún no había desarrollado su idea política general, que él sólo aplicaba derechos privados. Ellos eran la suprema expresión de que el Estado es un asunto privado y sólo tiene que ver con asuntos privados. Cuando el Estado al fin tenga el valor y la fuerza de cumplir con su propio destino y ser libre, esto es, cuando esté en condiciones de otorgar su verdadera posición a los intereses especiales y a los asuntos

(29) Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843, p. 66.

privados, entonces la religión y la Iglesia serán libres, como no lo han sido hasta ese momento. Como el más puro asunto privado y satisfacción de la pura necesidad personal, se verán abandonadas a sí mismas, y cada individuo, cada comunidad eclesiástica podrá cuidar de la bendición de las almas como quiera y lo crea conveniente. Cada uno se cuidará de la bendición de su alma, en tanto que eso suponga una necesidad personal, y como consejero anímico aceptará y pagará a quien parezca garantizar mejor la satisfacción de su necesidad. Al final la ciencia quedará por completo al margen»[30].

¿Qué puede pasar? ¿Acaso debe terminar la vida social y desaparecer toda sociabilidad, todo hermanamiento, todo lo que se crea mediante el principio del amor o de la sociedad?

Como si uno no buscase siempre al otro porque le *necesita;* como si uno no se sometiera a otro cuando le *necesita.* La diferencia estriba, sin embargo, en que entonces realmente el individuo se *asocia* con el individuo, mientras que antes estaba unido a él por un *vínculo*: el padre y el hijo se ven unidos por un vínculo antes de la madurez, en virtud del cual pueden aparecer relacionados de forma autónoma, antes de ella *permanecían* juntos como miembros familiares (eran los «sujetos» de la familia), después de ella se unen como egoístas, paternidad y filiación permanecen, pero el hijo y el padre ya no se unen según estos conceptos.

El último privilegio es en realidad «el Hombre»; con él están todos privilegiados o favorecidos. Pues, como dice el mismo Bruno Bauer: «El privilegio permanece aunque se haya extendido a todos»[31].

(30) Bruno Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit,* Zúrich y Winterthur, 1842, p. 62-63.

(31) Bruno Bauer, *Die Judenfrage,* p. 60.

Así, el liberalismo experimenta las siguientes transformaciones:

Primero, el individuo no *es* el Hombre, por eso su personalidad individual no cuenta para nada: ¡ninguna voluntad personal, ninguna arbitrariedad, ninguna orden ni ordenanza!

Segundo, el individuo no *tiene* nada de humano, por eso no vale ningún «mío», «tuyo» o la propiedad.

Tercero, como el individuo no es el Hombre ni tiene algo humano, no puede existir, se le debe destruir, como egoísta con su egoísmo, mediante la crítica, para así hacer espacio al Hombre, al «Hombre que se acaba de encontrar».

Si bien el individuo no es el Hombre, éste, en cambio, sí está presente en el individuo y tiene, como todo espectro y todo lo divino, en él su existencia. Por eso el liberalismo político atribuye al individuo todo lo que le corresponde como «hombre de nacimiento», como nacido hombre, entre lo que se cuenta la libertad de conciencia, la posesión, etc., en suma, los «derechos humanos»; el socialismo permite al individuo lo que le corresponde como hombre *activo,* como hombre «trabajador»; finalmente, el liberalismo humano otorga al individuo lo que tiene como «Hombre», esto es, todo lo que pertenece a la humanidad. Por consiguiente, el único no tiene absolutamente nada, la humanidad, todo, y se postula inequívocamente y de forma completa la necesidad de la «resurrección» predicada en el cristianismo. ¡Sé una nueva criatura, sé «Hombre»!

Incluso uno podría creer que le recuerda el final del Padre Nuestro. Al hombre le corresponde el *dominio* (la «fuerza» o «dinamismo»), por eso no puede ser soberano ningún individuo, sino que el Hombre es el soberano del individuo; del Hombre es el *Reino,* esto es, el mundo, por eso el individuo no puede ser propietario, sino el Hombre; «todo» dispone del mundo como propiedad; al Hombre le corresponde la fama, la

glorificación o esplendor (*doxa*), pues el Hombre o la humanidad es la finalidad del individuo, por la que él trabaja, piensa, vive, y para cuya glorificación debe convertirse en «Hombre».

Los hombres, hasta ahora, siempre han aspirado a encontrar una comunidad en la que sus anteriores desigualdades se tornasen «inesenciales»; aspiraron a la igualación, por consiguiente, a la *igualdad*, y todos quisieron ponerse de acuerdo, lo que significaba nada menos que buscaban a un soberano, un vínculo, una fe («todos creemos en un único Dios»). Para los hombres no puede haber nada más comunitario o igual que el mismo Hombre, y en esta comunidad el impulso amoroso ha encontrado su satisfacción. No descansó hasta haber logrado esta última igualación, hasta haber allanado toda desigualdad y hasta haber puesto a los hombres codo con codo. Pero precisamente en esta comunidad se da la caída y la decadencia más manifiesta. En una comunidad limitada aún estaba el francés enfrentado al alemán, el cristiano al musulmán, etc. Ahora, en cambio, está *el* Hombre contra *los* hombres o, como los hombres no son el Hombre, están enfrentados el humano y el inhumano.

A esta proposición «Dios se ha hecho Hombre» sigue ahora otra: «el Hombre se ha hecho Yo». Éste es el *Yo humano*. Nosotros, sin embargo, lo invertimos y decimos: no me he podido encontrar mientras me buscaba como Hombre. Ahora, en cambio, se muestra que el Hombre aspira a ser un Yo y a ganar una corporeidad en mí, y noto entonces que todo depende de mí y que el Hombre está perdido sin mí. Pero no quiero sacrificarme ante el relicario de ese sacrosanto Yo y no preguntaré en adelante si en mi actuación soy humano o inhumano: ¡que se aparte de mí ese *espíritu*!

El liberalismo humano actúa de forma radical. Si eres algo especial, aunque sólo sea en un punto, o quieres tener algo

especial; si quieres mantener un privilegio respecto a los demás o recurrir a un derecho que no sea un «derecho humano general», entonces eres un *egoísta*.

¡Pues muy bien! No quiero tener algo especial respecto a los demás ni ser algo especial, no quiero pretender ningún privilegio, pero yo no me comparo a los demás y no quiero tener ningún *derecho*. Quiero ser y tener todo lo que puedo ser y tener. Que otros sean o tengan algo *similar* ¿qué me importa a mí? No pueden ser lo mismo, ni tener lo mismo. No les *perjudico* en nada, al igual que no perjudico a una roca por tener el privilegio del movimiento. Si *pudiera* tenerlo, lo tendría.

No *perjudicar* a los otros hombres, de ahí resulta la exigencia de no poseer ninguna prerrogativa. Renunciar a todo «anticiparse», ésa es la más severa *teoría de la renuncia*. Uno no debe tenerse por «algo especial», como por ejemplo cuando se es judío o cristiano. Bien, yo no me tengo por algo especial, sino por *único*. Tengo *similitud* con otros, pero eso sólo sirve para la comparación o la reflexión; de hecho, soy incomparable, único. Mi carne no es vuestra carne, mi espíritu no es vuestro espíritu. Si los sometéis a las generalidades «carne, espíritu», entonces son vuestros «pensamientos» que no pueden nada contra *mi* carne y *mi* espíritu y que aún menos pueden imponer una «vocación» a lo mío.

Yo no quiero reconocer o respetar nada en ti, ni al propietario, ni al pordiosero, ni siquiera al ser humano, sino *consumirte*. Encuentro que la sal contribuye a hacer sabrosas mis comidas, por eso la consumo; en el pescado encuentro un alimento, por eso lo como; en ti descubro el don de animarme la vida, por eso te escojo como compañero. O en la sal estudio la cristalización, en el pescado la animalidad, en ti al ser humano, etc. Para mí eres sólo aquello que eres para mí, en concreto mi objeto y, por ser *mi objeto*, eres mi propiedad.

En el liberalismo humano se consuma la pobreza. Tenemos que descender a lo más pobre y pordiosero si queremos llegar a la *particularidad*, pues tenemos que desprendernos de todo lo ajeno. Pero nada parece tan pordiosero como el hombre... desnudo.

Me empobrezco en extremo cuando arrojo de mí al Hombre, porque siento que él también me es ajeno y que no puedo vanagloriarme de él. Eso ya no es simple pobreza; como se ha caído hasta el último harapo, queda la desnudez real, nos hemos despojado de todo lo ajeno. El pordiosero mismo se ha quitado su pobreza y ha dejado de ser lo que era: un pordiosero.

Yo ya no soy un pordiosero, sino que lo he sido.

Hasta ese momento no pudo aparecer la discordia porque en realidad sólo existe una disputa entre nuevos liberales y liberales anticuados, una disputa entre aquellos que entienden la libertad en pequeña dimensión y aquellos que quieren la libertad en «toda su dimensión», esto es, entre el *moderado* y el *desmesurado*. Todo gira en torno a la pregunta: ¿cuán *libre* debe ser el *hombre*? Que el hombre debe ser libre es algo que todos creen, por eso son todos liberales. Pero ¿cómo se logra frenar al inhumano que mora en todo individuo? ¿Cómo se logra que al dejar libre al hombre no se deje también libre al inhumano?

Todo el liberalismo tiene un enemigo mortal, un contrario insuperable, como Dios tiene al demonio: el Hombre tiene a su lado al ser inhumano, al monstruo, al individuo, al egoísta. El Estado, la sociedad, la humanidad no vencen a este demonio.

El liberalismo humano persigue la tarea de mostrar a los demás liberales que aún no quieren la «libertad».

Si los otros liberales sólo tenían ante la vista al egoísmo aislado, y eran ciegos para la mayor parte de él, el liberalismo radical tiene contra él al egoísmo «en masa», arroja entre la masa a todos los que no hacen propia como él la causa de la libertad, de tal manera que el Hombre y el inhumano se

enfrentan severamente separados como enemigos, en concreto como la «masa» y la «crítica»[32], y en verdad la «libre crítica humana», como se la denomina (*Judenfrage*, p. 114), frente a la tosca, por ejemplo, crítica religiosa.

La crítica expresa la esperanza de que vencerá sobre toda la masa y que le emitirá «un atestado general de pobreza»[33]. En definitiva, al final quiere tener razón y considerar la disputa de los «cobardes y titubeantes» como una *sofistería* egoísta, como una pequeñez, una mezquindad. Toda disensión pierde su importancia, y se renuncia a las ruines disputas, ya que en la crítica surge un enemigo común. «¡Todos sois egoístas, ninguno mejor que el otro!» Ahora se han unido los egoístas contra la crítica.

¿Realmente los egoístas? No, ellos luchan contra la crítica porque ésta les acusa de egoístas; no reconocen su egoísmo. Por consiguiente, la crítica y la masa comparten el mismo fundamento: las dos luchan contra el egoísmo, las dos lo rechazan y se lo imputan mutuamente.

La crítica y la masa persiguen el mismo fin: la libertad del egoísmo, y sólo disienten a la hora de interpretar quién de las dos se ha acercado más a su finalidad o la ha alcanzado. Los judíos, los cristianos, los absolutistas, los oscurantistas, los iluminados, los políticos, los comunistas, en suma, todos apartan de sí el reproche del egoísmo, y como la critica les hace ese reproche sin rodeos y en el sentido más amplio, todos se *justi-*

(32) Bruno Bauer (anónimo), H. F. Hinrichs, «Politische Vorlesungen», vol 2, Halle, 1843, en *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Monatschrift, ed. por Bruno Bauer, Heft 5, Charlottenburg, abril, 1844, p. 23-25. Además, Konrad Melchior Hirzel, *Korrespondenz aus Zürich*, en «Allgemeine Literatur-Zeitung», Heft 5, p. 11-15.

(33) Konrad Melchior Hirzel, *Korrespondenz aus Zürich*, en «Allgemeine Literatur-Zeitung», Heft 5, p. 15.

fican contra la inculpación de egoísmo y combaten el egoísmo, el mismo enemigo contra el que lucha la crítica.

Las dos, la crítica y la masa, son enemigas del egoísmo y las dos intentan liberarse de él, tanto purificándose y exculpándose, como atribuyéndoselo al partido contrario.

El crítico es el verdadero «portavoz de la masa», el que le da el «simple concepto y el modismo» del egoísmo, mientras que los portavoces, a los que en el «Lit. Ztg, V, 24» se les niega el triunfo, sólo eran unos chapuceros. Él es su príncipe y general en las guerras de liberación contra el egoísmo; donde combate el crítico, también combate la masa. Pero al mismo tiempo es su enemigo, no sólo el enemigo ante ella, sino el enemigo familiar, el que lleva el látigo detrás de los titubeantes para despertar el valor.

Por esta causa el antagonismo de la crítica y de la masa se reduce a la siguiente réplica: «¡Sois egoístas!» – «¡No, no lo somos!» – «¡Os lo demostraré!» – «¡Entonces oirás nuestra justificación!»

Tomemos pues a las dos por lo que se creen que son, por no egoístas, y por lo que se toman mutuamente, por egoístas. Son egoístas y no lo son.

La crítica dice en realidad: tienes que liberar tu Yo de toda limitación hasta tal extremo que se torne en un Yo *humano*. Yo digo: libérate todo lo que puedas, entonces habrás hecho lo tuyo, pues no a todos les es dado romper todas las barreras, o de manera más elocuente: no para todos es una barrera lo que para otros sí lo es. Por consiguiente, no te esfuerces demasiado con las barreras ajenas, basta con que derribes las tuyas. ¿A quién le ha resultado posible alguna vez derribar una barrera para *todos los hombres*? ¿Acaso no corren innumerables de un lado a otro, hoy como en toda época, con todas las «barreras de la humanidad»? Quien derriba una de *sus* barreras, puede

haber mostrado a los demás un camino y un medio. El derribo de *sus* barreras sigue siendo asunto suyo. Suponer que las personan se tornan en completos seres humanos, significa exhortarlas a derribar todas las barreras humanas. Eso es imposible porque el Hombre no tiene ninguna barrera. Yo sí las tengo, pero a mí sólo me importan algo las *mías*, y sólo yo puedo derribarlas. No puedo convertirme en un Yo *humano*, pues soy precisamente Yo y no un mero ser humano.

Pero veamos si la crítica no nos ha enseñado algo que podamos tomar en consideración. ¿No soy libre si no carezco de intereses, no soy humano si no soy desinteresado? Aunque me importe poco ser libre o ser humano, no quiero dejar pasar ninguna oportunidad de imponer*me* o de hacer*me* valer. La crítica me ofrece esa posibilidad mediante la teoría de que cuando algo se queda fijado a mí y se hace indisoluble, yo me convierto en su prisionero o siervo, esto es, en un poseso. Un interés, sea para lo que sea, si no puedo librarme de él, ha ganado en mí a un esclavo, y ya no es de mi propiedad, sino que yo soy de la suya. Aceptemos pues la indicación de la crítica de no dejar que se estabilice ninguna parte de nuestra propiedad y sintámonos bien sólo en la... *destrucción*.

Así pues, la crítica dice: sólo eres Hombre cuando criticas incesantemente y te destruyes. Nosotros decimos: soy hombre sin más, y asimismo soy Yo, por eso sólo me preocuparé de asegurarme mi propiedad y, para asegurarla, la retengo, destruyo en ella cualquier deseo de autonomía y la devoro antes de que pueda fijarse y convertirse en una «idea fija» o en una «adicción».

Eso no lo hago, sin embargo, por amor a mi «vocación humana», sino porque me siento llamado a hacerlo. No me extiendo para destruir todo lo que un hombre puede destruir, y, por ejemplo, mientras aún no tenga diez años de edad, no

critico el absurdo de los Mandamientos y, sin embargo, soy humano y actúo humanamente al dejarlos sin criticar. En suma, no tengo ninguna vocación y no sigo ninguna, tampoco la de ser un Hombre.

¿Rechazo así lo que ha alcanzado el liberalismo en sus más variados esfuerzos? ¡Es difícil que se pierda algo logrado! Ahora, una vez que mediante el liberalismo «el Hombre» se ha tornado libre, vuelvo a dirigir la mirada hacia mí y me confieso con toda sinceridad: lo que parece haber ganado el Hombre, eso sólo lo he ganado *Yo*.

El hombre es libre cuando «el Hombre es el ser supremo para el hombre». Así pues, pertenece a la consumación del liberalismo que destruya cualquier otro ser superior, que la teología se vea batida por la antropología, que Dios y la Gracia divina sean ridiculizados y que el «ateísmo» se vuelva general.

El egoísmo de la propiedad ha sacrificado lo último, cuando también el «Dios mío» se ha tornado absurdo, pues Dios sólo es cuando la salvación del individuo le preocupa mucho, al igual que éste busca en Él su salvación.

El liberalismo político acabó con la desigualdad entre señores y siervos, hizo a éstos *sin dueño*, anárquicos. El dueño fue desplazado por el individuo, por el «egoísta», para convertirse en un fantasma: la ley o el Estado. El liberalismo social acaba con la desigualdad de la posesión, de los ricos y de los pobres, y hace *desposeídos* o sin propiedad. Se retira la propiedad al individuo y se entrega a la «sociedad fantasmal». El liberalismo humano hace *sin Dios* ateos, por eso debe suprimirse el Dios del individuo, «mi Dios». Ahora, ciertamente, la falta de soberano es al mismo tiempo la falta de servicio; la carencia de posesión, descuido; y el ateísmo, falta de prejuicios, pues con el señor queda suprimido asimismo el siervo; con la posesión, la preocupación por ella; con el Dios arraigado, el prejuicio;

pero como el señor renace como Estado, el siervo reaparece como súbdito; como la posesión se torna en propiedad de la sociedad, se vuelve a generar la preocupación como trabajo; y puesto que Dios como Hombre se torna en prejuicio, se genera una nueva fe, la fe en la humanidad o en la libertad. En el lugar del Dios del individuo se eleva ahora el Dios de todos, en concreto «el Hombre»: «Nada hay más elevado que ser Hombre». Pero como nadie puede ser por completo todo el contenido de la idea «Hombre», así el Hombre sigue siendo respecto al individuo un más allá sublime, un ser supremo inalcanzable, un dios. Al mismo tiempo, sin embargo, éste es el «verdadero dios» porque se adecua perfectamente a nosotros, es nuestro propio «*sí mismo*»: nosotros mismos, pero separado y elevado sobre nosotros.

Nota

El enjuiciamiento anterior de la «libre crítica humana», como lo que se refiere en otra parte a textos de esta tendencia, fue escrito de modo fragmentario, inmediatamente después de la aparición de los libros respectivos, y yo hice poco más que ensamblar los fragmentos. La crítica, sin embargo, avanza sin cesar y hace necesario que ahora, después de haber terminado de escribir el libro, regrese a ello y tenga que incluir esta nota final.

Tengo ante mí el cuaderno más reciente, el octavo, del «Allgemeinen Literaturzeitung» de Bruno Bauer.

Vuelven a estar en lo más alto los «intereses generales de la sociedad». Sólo que la crítica se ha hecho más reflexiva y ha dado a esa «sociedad» una nueva significación mediante la cual se distingue de una forma anterior con la que se confundía. Se

renuncia por completo al «Estado», en pasajes anteriores elogiado aún como «Estado libre», porque de ninguna manera puede cumplir la tarea de la «sociedad humana». En 1842, la crítica «se ha visto obligada a identificar por un instante al Hombre con el ser político»; ahora, sin embargo, ha encontrado que el Estado, incluso como «Estado libre», no es la sociedad humana o, como también se podría decir, que el pueblo no es «el Hombre». Vimos cómo terminó con la teología y demostró claramente que Dios se hunde ante el Hombre; ahora vemos a la crítica poner las cosas en limpio de la misma manera con la política y mostrar cómo caen los pueblos y las nacionalidades ante el Hombre. Así pues, vemos cómo se enfrenta con la Iglesia y el Estado al declararlos inhumanos, y veremos –pues ya nos lo está traicionando– la manera en que presenta la prueba de cómo la «masa», que llega a denominarse a sí misma un «ser espiritual», aparece sin valor. ¡Cómo podrían mantenerse los pequeños «seres espirituales» ante el espíritu supremo! «El Hombre» derriba a los falsos ídolos.

La intención del crítico ahora consiste en la consideración de la «masa», que él pondrá frente al Hombre para poderla combatir desde éste. «¿Cuál es el objeto de la crítica?» «¡La masa, un ser espiritual!» Ella «conocerá al crítico» y encontrará que está en contradicción con el Hombre; él demostrará que ella es inhumana y esa demostración le saldrá tan bien como las anteriores en las que demostró que lo divino y lo nacional, o lo eclesiástico y lo estatal, son lo inhumano.

La masa se define como «el producto más importante de la Revolución, como la multitud engañada que procuró un infinito malestar a las ilusiones de la Ilustración política, en realidad de toda la Ilustración del siglo XVIII». La Revolución satisfizo por sus resultados a unos y dejó a otros insatisfechos; la parte satisfecha es la burguesía («Bourgeoisie», filisteos, etc.),

la insatisfecha es la masa. ¿Acaso no pertenece el crítico ante esta coyuntura a la «masa»?

Pero los insatisfechos aún se encuentran en gran confusión, y su insatisfacción se expresa primero en un «infinito malestar». El crítico insatisfecho no quiere otra cosa que domeñar ese malestar; ya no puede querer y alcanzar nada que no sea sacar a ese «ser espiritual», la masa, de su malestar, y «elevar» a los insatisfechos, esto es, darles la correcta posición para superar los resultados de la Revolución; él puede convertirse en la cabeza de la masa, en su más decidido portavoz. Por eso quiere «suprimir el profundo abismo que le separa de la multitud». De aquellos que quieren «levantar a las clases populares más bajas» se diferencia en que no sólo quiere salvarlas a ellas del «malestar», sino también a «sí mismo».

Sin embargo, su conciencia tampoco le engaña cuando considera a la masa como la «contrincante natural de la teoría» y prevé que «cuanto más se desarrolle esa teoría, más compacta hará a la masa». Pues el crítico no puede ilustrar ni satisfacer a la masa con su *hipótesis:* el Hombre. Al ser sólo una «clase popular baja» frente a la burguesía, una masa políticamente insignificante, frente al «Hombre» tiene que ser aún más una mera masa, humanamente insignificante, sí, una masa inhumana o una multitud de seres inhumanos.

El crítico liquida todo lo humano y, partiendo del presupuesto de que lo humano es lo verdadero, contrarresta su propio trabajo al poner en tela de juicio lo mismo dondequiera que lo encuentra. Sólo demuestra que lo humano no se encuentra en ninguna parte salvo en su cabeza; lo inhumano, en cambio, en todas partes. Lo inhumano es lo real, lo existente en todas partes, y el crítico sólo expresa claramente mediante la prueba de que «no es humano» la tautología de que precisamente es lo inhumano.

Pero ¿qué ocurriría si lo inhumano, al darse la espalda a sí mismo con valor, también se apartase del inquietante crítico y le dejase estar, sin quedar afectado ni influido por su objeción? «Me llamas lo inhumano, podría decirle, y lo soy realmente... para ti; pero sólo lo soy porque me pones en contradicción con lo humano, y yo podía sólo despreciarme en tanto que me dejaba proscribir por esa oposición. Yo era despreciable porque buscaba el "mejor sí mismo" fuera de mí; yo era lo inhumano porque soñaba con lo "humano"; me parecía a los piadosos que ansían desesperadamente su "verdadero yo" y siempre permanecen "pobres pecadores"; me pensaba sólo en comparación con otro; en definitiva, yo no era todo en todo, no era... *único*. Ahora, sin embargo, dejo de encontrarme a mí mismo como lo inhumano, dejo de medirme y no permito que me midan con el Hombre, dejo de reconocer algo sobre mí y –¡Dios así lo quiere, críticos humanos!– sólo he sido lo inhumano, pero ya no lo soy más, sino que soy el único, sí, para tu aversión, soy lo egoísta, pero no lo egoísta en comparación con lo humano y desinteresado, sino lo egoísta como lo... único».

Aún hay que fijarse en otra frase del mismo número: «La crítica no erige ningún dogma y no quiere conocer sino las *cosas*».

El crítico teme volverse «dogmático» o erigir dogmas. Naturalmente, así se volvería lo opuesto al crítico, el dogmático; entonces sería malo, al ser bueno como crítico, o pasaría de ser un desinteresado a ser un egoísta, etc. ¡Tan sólo ningún dogma! Éste es su dogma. Pues el crítico y el dogmático comparten el mismo suelo, el de los *pensamientos*. Al igual que el dogmático, también el crítico siempre parte de un pensamiento, pero se distingue en que no renuncia a mantener en el *proceso mental* los pensamientos principales, esto es, no deja que se estabilice. Se limita a hacer valer el proceso mental contra la

fe mental, el progreso en el pensamiento contra la paralización en el mismo. Ante la crítica no está seguro ningún pensamiento, ya que ella misma es el pensar o el espíritu pensante.

Por esta razón repito que el mundo religioso –y éste es precisamente el mundo de los pensamientos– encuentra su consumación en la crítica, puesto que el pensar afecta a todo pensamiento que no se puede fijar de manera «egoísta». ¿Dónde quedaría la «pureza de la crítica», la pureza del pensar, en el caso de que un solo pensamiento pudiera sustraerse al proceso mental? Por esto se explica que el crítico se burle en voz baja aquí y allá de los pensamientos del hombre, de la humanidad, ya que sospecha que aquí un pensamiento se aproxima a la solidez dogmática. Pero no puede disolver ese pensamiento hasta que ha encontrado uno superior en el que aquél se deshaga; pues él sólo se mueve en... pensamientos. Este pensamiento superior se podría expresar como el del mismo movimiento mental o del proceso mental, esto es, como el pensamiento del pensar o de la crítica.

La libertad de pensamiento se ha tornado aquí, efectivamente, perfecta, la libertad de espíritu celebra su triunfo, pues los pensamientos individuales, «egoístas», pierden su violencia dogmática. No ha quedado nada más que el dogma del pensar libre o de la crítica.

Contra todo lo que pertenece al mundo del pensar, la crítica tiene razón, tiene el poder, ella permanece victoriosa. La crítica, y sólo la crítica, «está a la altura del tiempo». Desde la perspectiva del pensamiento no hay ningún poder que pudiera ser superior al suyo, y es un placer contemplar con cuánta facilidad y ligereza ese dragón devora todo el resto de gusanos mentales. Todo gusano se enrosca, pero ella lo aplasta en todas sus «torsiones».

No soy ningún enemigo de la crítica, esto es, no soy ningún

dogmático, y no me siento afectado por el diente del crítico con el que destroza al dogmático. Si yo fuera un dogmático, establecería un dogma en lo más alto, esto es, un pensamiento, una idea, un principio, y lo perfeccionaría como un «sistemático» entrelazándolo hasta formar un sistema, esto es, un edificio mental. Si, por el contrario, fuese un crítico, en concreto un enemigo del dogmático, conduciría las luchas del pensar libre contra los pensamientos esclavizados, y defendería el pensar contra lo pensado. Pero no soy ni el campeón de un pensamiento, ni del pensar; pues «Yo», de quien parto, no soy ni un pensamiento ni consisto en el pensar. En mí, el innombrable, se hace astillas el reino de los pensamientos, del pensar y del espíritu.

La crítica es la lucha del poseído contra la posesión como tal, contra toda posesión, una lucha que está fundada en la conciencia de que en todas partes existe la posesión o, como el crítico la llama, una relación religiosa o teológica. Sabe que uno se comporta de forma religiosa o creyente no simplemente contra Dios, sino también contra otras ideas como Derecho, Estado, ley, etc., esto es, él reconoce la posesión en todas partes donde se da. Así, quiere disolver los pensamientos a través del pensar; yo, en cambio, digo: sólo la carencia de pensamientos me salva realmente de los pensamientos. No el pensar, sino la carencia de pensamientos, o yo, el impensable, el incomprensible, me libero de la posesión.

Un empujón me sirve como el pensar más cuidadoso, un estiramiento de los miembros me sacude de encima el tormento de los pensamientos, un salto desprende de mi pecho la pesadilla del mundo religioso, un grito de alegría me quita de encima cargas soportadas durante años. Pero la tremenda importancia del grito de alegría irreflexivo no se puede reconocer en la larga noche del pensar y de la fe.

«¡Qué grosería y frivolidad querer resolver los problemas más difíciles y liquidar las tareas más amplias mediante una *ruptura*!»

Pero ¿tienes tareas si no te las planteas? En tanto te las plantees, no las abandonarás, y yo no tengo nada en contra de que pienses y de que, al pensar, crees miles de pensamientos. Pero tú, que te has planteado las tareas, ¿no deberías poder volver a desprenderte de ellas? ¿Tienes que estar unido a esas tareas, y deben convertirse en tareas absolutas?

Por citar sólo una, se ha denigrado al gobierno haciendo que tome medidas contra los pensamientos con ayuda de la violencia, contra la prensa mediante el poder policial de la censura, haciendo de una lucha literaria una personal. ¡Como si sólo se tratase de pensamientos, y como si uno se tuviese que comportar contra los pensamientos de manera desinteresada, sacrificada o abnegada! ¿No atacan esos pensamientos a los mismos gobernantes y desafían al egoísmo? ¿Y no plantean los pensantes a los atacados la exigencia *religiosa* de venerar el poder del pensar, de las ideas? Ellos deben sucumbir voluntaria y abnegadamente porque el poder divino del pensar, la Minerva, lucha del lado de sus enemigos. Eso sería un acto de posesión, un sacrificio religioso. Cierto, los gobernantes se encuentran ellos mismos en una perplejidad religiosa y siguen el poder directivo de una idea o de una fe; pero al mismo tiempo son egoístas inconfesos y precisamente contra los enemigos surge el egoísmo contenido: poseídos por su fe están al mismo tiempo desposeídos de la fe del enemigo, esto es, están contra esos egoístas. Si se les quiere hacer un reproche, podría ser el contrario: que están poseídos por sus ideas.

Contra los pensamientos no debe surgir ningún poder egoísta, ningún poder policial o parecido. Así piensan los creyentes en el pensar. Pero el pensar y los pensamientos no son

sagrados para mí y contra ellos arriesgo *mi piel*. ¡Puede ser una defensa irracional, pero si me siento obligado frente a la razón, tengo, como Abraham, que sacrificarle lo más preciado!

En el reino del pensar, que es equiparable al reino celestial de la fe, no tiene razón quien necesita un poder *irreflexivo*, al igual que tampoco tiene razón quien en el reino del amor procede sin amor o, aun cuando siendo cristiano, esto es, viviendo en el reino del amor, actúe de forma anticristiana. En estos reinos, a los que cree pertenecer y, sin embargo, se sustrae a sus leyes, es un «pecador» o «egoísta». Pero él sólo puede sustraerse a estos reinos cuando en ellos se convierte en *criminal*.

El resultado es también aquí que la lucha de los pensantes contra el gobierno tiene razón, esto es, tiene poder en la medida en que se conduzca contra sus pensamientos (el gobierno enmudece y no sabe objetar nada literario de consideración) y, no tendrá razón, será impotente, en tanto que sólo mande pensamientos al campo de batalla contra un poder personal (el poder egoísta tapa la boca del pensante). La lucha teórica no puede acabar en la victoria, y el poder sagrado de los pensamientos sucumbe ante el poder del egoísmo. Sólo la lucha egoísta, la lucha de egoístas en los dos bandos, termina por clarificar las cosas.

Esto último, hacer del pensar un asunto del capricho egoísta, un asunto del único, en cierto modo un pasatiempo o afición, privándole de la importancia de ser «el último poder decisivo», esta denigración y desacralización del pensar, esta equiparación del «yo» carente de pensamientos con el pleno de pensamientos, esta «igualdad» tosca pero real, todo esto es algo que la crítica no logra, puesto que ella sólo es la sacerdotisa del pensar y más allá del pensar no ve nada que no sea el... diluvio.

La crítica afirma, por ejemplo, que la libre crítica puede vencer al Estado, pero ella se defiende al mismo tiempo del reproche que se le hace desde el gobierno del Estado respecto a

que ella es «arbitrariedad e insolencia»; así pues, ella opina que no deberían vencer la «arbitrariedad y la insolencia», sólo ella puede vencer. En realidad es al contrario: sólo se puede vencer al Estado con una arbitrariedad insolente.

Para terminar, puede parecer evidente que el crítico no ha dado un nuevo giro, sino que se ha limitado a «rectificar un equívoco», «ha clarificado un asunto» y cuando habla de ello dice tanto como que «la crítica se critica a sí misma»; ella, o mejor él, sólo ha criticado en realidad su «equívoco» y ha clarificado sus «inconsecuencias». Si quisiera criticar la crítica, tendría que considerar su hipótesis.

Yo, en lo que a mí respecta, parto de una hipótesis, ya que me presupongo a *Mí* mismo; pero mi hipótesis no pugna por alcanzar su consumación, como el Hombre, sino que sólo me sirve para disfrutarla y consumirla. Yo sólo consumo de mi hipótesis y sólo soy en cuanto la consumo. Por eso, sin embargo, ese presupuesto en realidad no lo es, pues como soy el único, no sé nada del dualismo de un yo presupuesto o supuesto (de un yo «imperfecto» y «perfecto» u Hombre), sino que el consumirme a mí mismo significa que yo soy. No me presupongo porque me creo o impongo a cada instante, sólo soy yo en cuanto que no soy presupuesto, sino impuesto, y de nuevo sólo impuesto en el momento en que me impongo, esto es, soy creador y criatura en uno.

Si las hipótesis previas se disuelven por completo, no deben volver a diluirse en una hipótesis superior, esto es, en un pensamiento o en el pensar mismo, la crítica. Esa disolución tiene que beneficiarme, si no pertenecería a la larga serie de innumerables disoluciones que declararon viejas verdades como falsedades en beneficio de otros, por ejemplo del Hombre, de Dios, del Estado, de la moral pura, etc., y suprimieron hipótesis largo tiempo alimentadas.

SEGUNDA PARTE

YO

En el umbral de la nueva era está el «Dios-Hombre». ¿Se volatilizará a su salida Dios en el «Hombre-Dios», y realmente puede morir el «Hombre-Dios», si muere Dios en él? No se ha pensado en esta cuestión y se ha creído que la obra de la Ilustración, la superación de Dios, ha concluido de forma victoriosa en nuestros días; no se ha percibido que el hombre ha matado a Dios para ser ahora «el único dios en las alturas». En efecto, se ha barrido el *más allá fuera de nosotros* y se ha concluido la gran empresa de los ilustrados; pero el *más allá en nosotros* se ha convertido en un nuevo Cielo y nos invita a un nuevo asalto celestial. El Dios ha tenido que dejar espacio, pero no a nosotros, sino... al Hombre. ¿Cómo podéis creer que el «Hombre-Dios» ha muerto antes de que muera en él además de Dios también el Hombre?

I
La particularidad

«¿No está sediento el espíritu de libertad?» ¡Ay, no sólo mi espíritu, también mi cuerpo la anhela continuamente! Cuando ante la aromática cocina mi nariz le habla a mi paladar de los deliciosos platos que en ella se preparan, siente una terrible ignominia con su pan duro; cuando mis ojos le hablan a mi espalda de blandas dunas sobre las que uno yace con más comodidad que sobre un lecho de paja, surge en él una profunda rabia; cuando..., pero no sigamos describiendo incomodidades y dolores. ¿Y a eso lo llamas un anhelo de libertad? ¿De qué quieres ser libre? ¿De tu pan de la mili y de tu jergón de paja? ¡Pues tíralos! Pero con eso no pareces quedar satisfecho. Tú quieres tener más bien la libertad de disfrutar de comidas sabrosas y de camas turgentes. ¿Deben darte los hombres esa libertad? ¿Deben permitírtela? No lo esperas de su amor al Hombre porque sabes que todos piensan como... tú. ¡Cada uno es para sí mismo su prójimo más cercano! ¿Cómo quieres conseguir entonces el disfrute de esas comidas y camas? ¡De ninguna otra manera que haciéndolas de tu propiedad!

Si lo piensas bien, no quieres la libertad de tener todas esas cosas tan bellas, pues con la libertad para tenerlas aún no las tienes; tú quieres tenerlas realmente, quieres llamarlas *tuyas* y poseerlas como *tu propiedad.* ¿De qué sirve una libertad si no trae ningún beneficio? Y si estuvieras libre de todo, no tendrías nada más, pues la libertad quedaría vacía de contenido. Quien no sabe servirse de ella, para él no tiene ningún valor, es un permiso inútil. La manera en que la utilizo, en cambio, depende de mi particularidad.

No tengo nada que objetar contra la libertad, pero te deseo algo más que libertad; no sólo deberías *liberarte* de lo que no quieres, también deberías *tener* lo que quieres, no sólo deberías ser un «libre», sino también un «propietario».

¿Libre de qué? ¡Oh, de qué no se puede desprender uno! Del yugo de la servidumbre, de la soberanía, de la aristocracia y de los príncipes, del dominio de los placeres y pasiones; sí, incluso del dominio de la propia voluntad, del capricho, de la más perfecta abnegación, no es más que libertad, libertad, en concreto, de la disposición de uno mismo, del propio yo; y el anhelo de libertad como el anhelo de algo absoluto, digno de cualquier esfuerzo, nos privó de la particularidad: creó la abnegación. Cuanto más libre soy, más compulsión se apila ante mis ojos y más impotente me siento. El hijo esclavo de la barbarie aún no siente nada de los límites que oprimen a un hombre instruido, se figura ser más libre que éste. En la medida en que consigo libertad, me creo nuevas fronteras y nuevas tareas. Una vez que he inventado el ferrocarril, ya vuelvo a sentirme débil porque no puedo atravesar los cielos como el pájaro; y cuando he resuelto un problema cuya oscuridad angustiaba mi corazón, ya me esperan otros innumerables cuyo carácter enigmático entorpece mi progreso, ensombrece mi libre perspectiva, y hace que sienta dolorosamente los límites de mi *libertad.* «Liberados del pecado os habéis convertido en *siervos* de la justicia»[34]. Los republicanos con su vasta libertad, ¿no son siervos de la ley? Cómo han anhelado «ser libres» los verdaderos corazones cristianos en todos los tiempos, cómo se han desvivido por verse salvados de los «vínculos con esta vida terrenal». Esperan ansiosamente la tierra de la libertad. («En cambio, la otra, la Jerusalén de arriba, es libre, y ésa es nuestra madre». Gál 4, 26).

(34) Rom 6, 18.

Estar libre de algo sólo quiere decir: él está libre o se ha librado de algo. «Está libre del dolor de cabeza» significa lo mismo que «estar sin dolor». «Está libre de ese prejuicio» significa lo mismo que nunca lo ha tenido o que se ha librado de él. En el «estar libre» consumamos la libertad recomendada por el cristianismo, en el «estar libre de pecado», «libre de Dios», «libre de la moral», etc.

La libertad es la doctrina del cristianismo. «Hermanos, habéis sido llamados a la libertad»[35]. «Actuad y hablad como quienes van a ser juzgados por una ley de libertad»[36].

¿Acaso debemos renunciar a la libertad porque se traiciona como un ideal cristiano? No, nada tiene que perderse, tampoco la libertad; pero tiene que ser la nuestra y no puede serlo en la forma de la libertad.

¡Qué diferencia hay entre la libertad y la particularidad! Mucho se puede perder, pero no todo; uno se libra de mucho, pero no de todo. Internamente se puede ser libre pese a un estado de esclavitud, aunque también de otras muchas cosas, pero no de todo; del látigo y del carácter dominante del dueño no se está *libre* como esclavo. «¡La libertad sólo vive en el reino de los sueños!» La particularidad, en cambio, es todo mi ser y existencia, eso es lo que soy yo mismo. Soy libre de lo que me libero, propietario de aquello que tengo en mi *poder* o de lo que *domino*. Soy *mi propio* ser en todo momento y bajo todas las circunstancias cuando me las arreglo para tenerme y no me arrojo en las manos de otros. No puedo *querer* verdaderamente la libertad, puesto que no la puedo hacer o crear; sólo la puedo desear y aspirar a ella, pues es un ideal, un fantasma. Las cadenas

(35) 1 Pe 2, 16. (Error en la cita bíblica de Stirner, corresponde a Gál 5, 13, N. del T.)

(36) Sant 2, 12.

de la realidad dejan en mi carne las heridas más profundas. Pero yo sigo siendo *de mi propiedad*. Entregado a un amo como siervo, sólo pienso en mí y en mi beneficio; sus golpes, ciertamente, me alcanzan, no estoy *libre* de ellos, pero ahora los soporto en *mi provecho*, tal vez para engañarle mediante la apariencia de la paciencia y hacer que se sienta seguro, o para no ganarme algo más enojoso al oponerme. No obstante, como siempre pienso en mí, así como en mi beneficio, aprovecho la próxima buena oportunidad para aplastar con el pie al propietario de esclavos. Que entonces quede *libre* de él y de su látigo es una consecuencia de mi egoísmo previo. Aquí se puede decir quizá que yo también he sido libre en el estado de esclavitud, en concreto en «mí mismo» o en mi «interior». Pero ser libre «en uno mismo» no es lo mismo que ser «realmente libre», e «interior» no significa lo mismo que «exterior». Lo propio, lo *mío en propiedad* lo he sido del todo, interior y exteriormente. Mi cuerpo no queda libre de los tormentos y latigazos bajo el dominio de un amo cruel; pero son *mis* huesos los que gimen sometidos a tortura, mi carne se estremece bajo los golpes, y *yo* gimo porque *mi* cuerpo gime. Que yo suspiro y tiemblo demuestra que aún estoy en mí, que aún soy de mi propiedad. Mi *pierna* no queda «libre» de los latigazos del dueño, pero es *mi* pierna y no me la puede arrebatar. ¡Que me la arrebate y vea si aún tiene mi pierna! No tendrá nada en la mano salvo el cadáver de mi pierna, que es menos pierna que un perro muerto. Un perro tiene un corazón que late, un perro muerto no tiene ninguno y por eso ya no es perro.

Si se cree que un esclavo puede ser libre en su interior, se dice lo más evidente y trivial. Pues, ¿quién afirmará que cualquier hombre carece de *toda* libertad? Si soy un leal lacayo, ¿acaso no puedo por ello quedar libre de innumerables cosas, por ejemplo de la fe en Zeus, de la sed de gloria, etc.? ¿Por qué

entonces no podría quedar interiormente libre un esclavo azotado de una tendencia anticristiana, de odio al enemigo, etc.? En este caso es «cristianamente libre», se ha librado de lo anticristiano; pero ¿es absolutamente libre, libre de todo, por ejemplo, de la ilusión cristiana o del dolor corporal, etc.?

Entretanto todo esto parece haberse dicho más contra nombres que contra el asunto en sí. Pero ¿es acaso el nombre indiferente, y no ha entusiasmado y trastornado siempre una palabra a los hombres, una contraseña? No obstante, entre la libertad y la particularidad aún existe un abismo más profundo que la simple diferencia de palabras.

Todo el mundo desea libertad. Todos anhelan su reino. ¡Oh, encantador y bello sueño de un floreciente «reino de la libertad», de un «género humano libre»! ¿Quién no ha soñado con él? ¡Los hombres serán libres, libres del todo, libres de toda constricción! ¿De toda constricción, realmente de toda constricción? ¿Acaso no podrán ya violentarse más? «¡Ah, sí, eso sí, eso no es ninguna constricción!» Entonces deberán ser libres de la fe religiosa, de los severos deberes de la moralidad, de la inexorabilidad de la ley, de... «¡Qué terrible malentendido!» Bien, ¿de qué tienen entonces que ser libres y de qué no?

El bello sueño se ha hecho pedazos, ya despierto uno se frota los ojos semiabiertos y se queda paralizado ante la prosaica pregunta: «¿de qué deben ser libres los hombres?» De la fe ciega, exclama uno. ¡Eh!, grita otro, toda fe es ciega; deben ser libres de toda creencia. No, no, por amor de Dios –interviene de nuevo el primero–, no os desprendáis de toda fe, si no irrumpirá el poder de la brutalidad. Tenemos que proclamar la República, añade un tercero, y ser libres de todo soberano. Con eso no se consigue nada, dice un cuarto; nos encontraremos con un nuevo soberano, una «mayoría dominante»; mejor es liberarnos de la terrible desigualdad. ¡Oh, infeliz igualdad, ya vuelvo a oír tu vulgar gri-

terío! ¡Qué bello sueño tuve de un paraíso de la *libertad*y qué descaro y desenfreno elevan ahora su salvaje clamor! Así se lamenta el primero y se levanta para coger la espada contra la «libertad desmedida». Al poco rato ya sólo oímos el entrechocar de espadas de los discordantes soñadores de la libertad.

El deseo de libertad siempre acaba en el anhelo de una libertad *determinada*, por ejemplo la libertad confesional, esto es, el hombre creyente quería ser libre e independiente; ¿de qué? ¿quizá de la fe? ¡No, sino de los inquisidores de la fe! Ahora tratemos la «libertad política o civil». El ciudadano quiere ser libre, no de la ciudadanía, sino del dominio funcionarial, de la arbitrariedad del príncipe, etc. Metternich dijo una vez que él «había encontrado un camino que era adecuado para conducirnos siempre por el sendero de la *verdadera* libertad». El Conde de Provence huyó precisamente de Francia cuando esta última se propuso fundar el «reino de la libertad»: «Mi cautiverio me resultó insoportable, sólo tenía una pasión: el deseo de *libertad*, sólo pensaba en ella».

El deseo de una libertad *determinada* incluye siempre la intención de implantar un nuevo *dominio*. La Revolución, ciertamente, pudo dar «a sus defensores el sentimiento sublime de que luchaban por la libertad», pero en realidad sólo porque se aspiraba a una libertad determinada y, por consiguiente, a un nuevo dominio, el «dominio de la ley».

Todos queréis libertad, queréis *la* libertad, ¿por qué entonces cambalacheáis por un poco más o un poco menos? *La* libertad sólo puede ser toda la libertad; un trozo de libertad no es *la* libertad. ¿Os desespera que se haya de ganar toda la libertad, la libertad de todo, sí, consideráis demencial sólo desearla? Bueno, entonces dejad de perseguir al fantasma y emplead vuestro esfuerzo en algo mejor que lo *inalcanzable*.

«¡Pero si no hay nada mejor que la libertad!»

¿Qué tenéis cuando tenéis la libertad, acaso –y aquí no quiero hablar de vuestros trocitos de libertad– la libertad perfecta? Entonces os habríais librado de todo, de todo lo que os molesta, y no habría nada que os molestase ya en la vida y os resultase incómodo. ¿Y por amor a qué queréis liberaros de todo? Por *amor a vosotros mismos*, porque está en vuestro camino. Pero si algo no os resultase incómodo, todo lo contrario, os conviniese, por ejemplo, la mirada suave pero *irresistible* de vuestra amada, entonces no querríais renunciar a ella y ser libre de ella. ¿Por qué no? ¡Una vez más por amor a vosotros mismos! Así pues, os ponéis como medida y juez sobre todas las cosas. Dejáis de lado encantados a la libertad cuando os complace la falta de libertad, la «dulce *esclavitud* del amor», y volvéis a apoderaros ocasionalmente de vuestra libertad cuando comienza a agradaros más, suponiendo, lo que no trataremos aquí, que no tengáis miedo de una revocación de la unión por otros motivos (por ejemplo religiosos).

¿Por qué no queréis hacer acopio de valor y poneros del todo en el centro, convertiros en lo principal? ¿Para qué perseguir la libertad, vuestro sueño? ¿Sois vosotros vuestro sueño? No preguntéis a vuestros sueños, vuestras ideas, vuestros pensamientos, pues todo eso no es más que «huera teoría». Preguntaos a vosotros y preguntad por vosotros, eso es *práctico*, y vosotros queréis ser «prácticos». Entonces escuchará uno lo que su Dios dirá (naturalmente, lo que él piensa con el nombre de Dios, es su Dios), y otro lo que determina su sentido moral, su conciencia, su sentido del deber, y un tercero calculará qué pensará la gente de ello; y cuando cada uno haya preguntado a su Señor Dios (la gente es un Señor Dios tan bueno, sí, incluso más compacto que el metafísico e imaginado: *vox populi, vox dei*), se someterá a la voluntad de su soberano y ya no escuchará lo que a *él mismo* le gustaría decir y decidir.

Por eso dirigíos mejor a vosotros que a vuestros dioses o ídolos. Sacad lo que hay dentro de vosotros, que salga a la luz, revelaos a vosotros mismos.

Cómo se logra actuar a partir de uno mismo y no seguir preguntando por nada, es algo que los cristianos han representado en «Dios». Actúa «como quiere». Y el hombre necio, que podría hacerlo de la misma manera, en vez de eso actúa como «Dios quiere». Se dice que también Dios actúa según leyes eternas, eso también me viene bien a mí, ya que yo tampoco puedo salirme de mi piel, sino que tengo mi ley en toda mi naturaleza, esto es, en mí.

Pero sólo se necesita que se os recuerde a vosotros mismos para desesperaros. «¿Qué soy yo?», se pregunta cada uno de vosotros. ¡Un abismo de impulsos caóticos, de apetitos, deseos, pasiones, un caos sin luz ni guía! ¿Cómo podré recibir una respuesta correcta, si me pregunto sin consideración a los mandamientos de Dios o a los deberes que dicta la moral, sin consideración a la voz de la razón, que a lo largo de la historia ha elevado a ley lo mejor y más razonable después de amargas experiencias? Mi pasión me aconsejaría lo más absurdo. Así, cada uno se tiene por el... *diablo;* pues si se tuviera, en cuanto despreocupado por la religión, etc., sólo por un animal, se daría cuenta fácilmente de que el animal, que únicamente sigue *sus* instintos (como quien dice, sus consejos), no se aconseja y tampoco hace lo «más absurdo», sino que da pasos muy correctos. Tan sólo la costumbre de la forma de pensar religiosa ha desconcertado nuestro espíritu de manera tan severa que nos asustamos de *nosotros* en nuestra desnudez y naturalidad; nos ha humillado hasta tal extremo que nos consideramos pecadores hereditarios, demonios natos. Naturalmente se os ocurre en seguida que vuestra vocación requiere hacer «el bien», lo moral, lo honrado. ¿Cómo, si os preguntáis qué se

debe hacer, puede resonar entonces la verdadera voz de vuestro interior, la voz que muestra el camino del bien, de lo justo, lo verdadero, etc.? ¿Cómo hablan Dios y Belial?

¿Qué pensaríais si uno os replicase que eso de escuchar a Dios, a la conciencia, al deber, a la ley, no es más que un embuste con el que se os ha abarrotado la cabeza y el corazón y con el que se os ha vuelto locos? ¿Y si ese mismo os preguntara de dónde habéis sacado con tanta seguridad que la voz de la naturaleza es una seductora? ¿Y si os conminase a invertir el asunto y a considerar la voz de Dios y de la conciencia como obra del diablo? Existen ese tipo de personas impías, ¿cómo podréis liberaros de ellas? No podéis remitiros a vuestros curas, padres y hombres buenos, pues ellos serán los primeros en ser señalados como vuestros *seductores*, como los auténticos seductores y corruptores de la juventud, que siembran con laboriosidad la mala hierba del desprecio de sí mismo y de la veneración de Dios, que ensucian los jóvenes corazones y entontecen las mentes jóvenes.

Aquéllos, sin embargo, continúan y preguntan: ¿por amor a quién os preocupáis de Dios y de los demás mandamientos? ¿No creeréis que eso ocurre sólo por deferencia a Dios? No, volvéis a hacerlo *por amor a vosotros mismos*. Así pues, también aquí sois el motivo principal y cada uno debe decirse: *Yo* soy todo para mí y todo lo hago *por mi causa*. Si alguna vez os quedase claro que Dios, los mandamientos, etc., sólo os dañan, que os limitan y corrompen, seguro que os despojaríais de ellos, precisamente como antaño los cristianos condenaron a Apolo, a Minerva o la moral pagana. Después los sustituyeron, al primero con Cristo, a la segunda con María, y a la tercera con una moral cristiana; pero ellos también lo hicieron en consideración a la salvación de *su* alma, esto es, por egoísmo o particularidad.

Y mediante ese egoísmo y esa particularidad se libraron del mundo de los dioses y quedaron *libres* de él. La particularidad creó una nueva *libertad;* pues la particularidad es la creación de todo, como ya hace tiempo la genialidad (una particularidad determinada), que siempre es originalidad, se considera como la creadora de producciones histórico-universales. Si la libertad es la meta de vuestros afanes, agotad sus exigencias. ¿Quién será libre? Tú, yo, nosotros. ¿Libres de qué? De todo lo que no es tú, yo o nosotros. Así pues, yo soy el núcleo que debe ser salvado de todos los encubrimientos, liberado de todas las envolturas opresoras. ¿Qué queda cuando me he liberado de todo lo que no es yo? Sólo yo y nada más que yo. No obstante, este yo no tiene nada que ofrecer a la libertad. Sobre lo que debe acontecer después de ser libre, sobre eso calla la libertad, como nuestros gobiernos sólo sueltan a los presos una vez cumplida la pena y los dejan en el abandono.

¿Por qué entonces, cuando se aspira a la libertad por amor al yo, por qué no elegir el mismo yo como inicio, como centro y como final? ¿No soy yo más valioso que la libertad? ¿Acaso no soy yo el que me libera, el primero? Aun esclavo y aherrojado soy yo, y yo no estoy sólo disponible en el futuro como un objeto de la esperanza, al igual que la libertad, sino que estoy presente también como el más abyecto de los esclavos.

Pensadlo bien y decidid si queréis enarbolar en vuestras banderas el sueño de la «libertad» o la resolución del «egoísmo», de la «particularidad». La «libertad» despierta vuestra *rabia* contra todo lo que no sois; el «egoísmo» os llama para que os *alegréis* por vosotros mismos, para el disfrute de vosotros mismos; la libertad es y sigue siendo un *anhelo*, un gemido romántico, una esperanza cristiana, ultraterrenal y futura; la «particularidad» es una realidad que aparta de *sí misma* tanta falta de libertad como la que obstruye vuestro propio camino.

De aquello que no os estorba no querréis deshaceros, y si comienza a estorbaros, ¡ya sabéis que «os tenéis que obedecer más a *vosotros* que a los hombres»!

La libertad sólo enseña una cosa: a liberaros, a desembarazaros de todo lo molesto; no os enseña quiénes sois vosotros mismos. ¡Libres! ¡Libres! Así resuena vuestra consigna y, siguiendo con codicia vuestra llamada, os libráis hasta de vosotros mismos, «os negáis a vosotros mismos». Pero la particularidad os llama para que volváis a vosotros mismos, dice: «¡vuelve a ti!» Bajo la égida de la libertad os libraréis de muchas cosas, pero lo nuevo os volverá a oprimir: «os habéis librado de los malos, pero el mal permanece». Como *particulares* os habéis librado *realmente de todo*, y lo que se os queda adherido, *lo habéis aceptado*, es vuestra elección y vuestro antojo. El *particular* es el *nacido libre*, el libre de origen; el libre, en cambio, es sólo el *adicto a la libertad*, el soñador y el visionario.

Aquél es *originariamente* libre porque sólo se reconoce a sí mismo, no necesita liberarse porque desde un principio rechaza todo lo ajeno a él, porque lo que más valora es a sí mismo, no valora nada por encima de él, en suma, porque parte de él mismo y «vuelve en sí». Aún confuso en el respeto infantil, con todo trabaja por «liberarse» de esa «confusión». La particularidad trabaja en el pequeño egoísta y le procura la codiciada... libertad.

Siglos de cultura han oscurecido lo que sois, os han hecho creer que no sois egoístas, sino que estáis *llamados* a ser idealistas («buenas personas»). ¡Sacudíos eso de encima! No busquéis la libertad, que os priva de vosotros mismos por vuestra causa, en la «negación de sí mismo», sino buscaos a *vosotros mismos*, sed egoístas, que cada uno de vosotros se convierta en un *Yo todopoderoso*. O aún más claro: reconoceos de nuevo, reconoced lo que en realidad sois y dejad de lado vuestros hipócritas

afanes, vuestra necia manía de ser algo distinto a lo que sois. Os llamo hipócritas porque durante estos milenios habéis seguido siendo egoístas, pero egoístas dormidos, engañándoos a vosotros mismos, orates, vosotros «heautontimorumenos», masoquistas. Aún no ha podido abstenerse una religión de promesas y «esperanzas», ya se refieran al más allá o al más acá («una vida larga», etc.); pues el hombre es *adicto a la retribución* y no actúa *a cambio de nada*. Pero ¿y aquel «hacer el bien por amor al bien» sin esperanza de remuneración? Como si aquí no estuviera incluida también la retribución en la satisfacción que debe proporcionar. Así pues, también la religión se basa en nuestro egoísmo, y ella lo explota a satisfacción. Ahoga muchos apetitos por amor a uno. Esto provoca la aparición del *falso* egoísmo en el que no me satisfago a mí mismo, sino que sólo satisfago uno de mis apetitos, por ejemplo, el anhelo de felicidad. La religión me promete el «bien supremo»; para ganarlo, no atiendo a ningún otro de mis apetitos y no los satisfago. Todo vuestro hacer y toda vuestra actividad es un egoísmo *involuntario*, secreto, oculto y solapado que no os queréis confesar, que os silenciáis a vosotros mismos, esto es, no es un egoísmo abierto y sincero, sino inconsciente, por eso no es *egoísmo*, sino esclavitud, servicio, negación de sí mismo. Al negar el egoísmo sois egoístas y no lo sois. Donde más parecéis serlo es donde aplicáis a la palabra «egoísta» vuestro desprecio y aversión.

Aseguro mi libertad contra el mundo en el grado en que me apropio del mundo, esto es, lo «gano para mí y lo tomo», cualquiera que sea el poder del que me sirva, ya sea mediante persuasión, ruego, exigencia categórica, sí, incluso mediante hipocresía, engaño, etc.; pues los medios de que me valgo se ajustan a lo que soy. Soy débil, entonces sólo tengo medios débiles como los mencionados que, sin embargo, son lo sufi-

cientemente buenos para una buena parte del mundo. Así y todo, el engaño, la hipocresía, la mentira parecen peores de lo que son. ¿Quién no engañaría a la policía o infringiría la ley, quién no pondría cara de honrada lealtad ante un esbirro para ocultar una ilegalidad cometida, etc.? Quien no lo ha hecho, se habrá tenido que forzar: es un *debilucho* por la conciencia. Sé que mi libertad se ve coartada al no poder imponer mi voluntad a otro (ya sea éste tan impotente como una piedra o tan poderoso como un gobierno, un individuo, etc.); niego mi particularidad cuando, en consideración a otro, renuncio a mí mismo, esto es, transijo, cedo, me entrego, esto es, *resignación, sumisión.* Pues es algo muy distinto renunciar a mi anterior comportamiento porque no conduce a la meta, es decir, desviarme de un camino equivocado, a entregarme preso. Eludo una roca en el camino hasta tener la suficiente dinamita para volarla; eludo la ley de un pueblo hasta que he reunido la fuerza suficiente para eliminarla. ¿Acaso por el mero hecho de no poder tocar la Luna debo considerarla sagrada, una Astarté? ¡Si pudiera tocarte, en verdad que te tocaría, encontraría un medio para llegar hasta ti, no me asustarás! Tú, la incomprensible, sólo me seguirás siendo incomprensible hasta que haya adquirido el poder de comprensión para llamarte *mía;* no renuncio a mí frente a ti, sino que me limito a esperar el momento oportuno. Por ahora me conformo y no me las veré contigo, ¡pero no me olvido de ti!

Eso es lo que han hecho desde siempre los hombres fuertes. Si los «sumisos» habían elevado y venerado como soberano a un poder invicto, y habían exigido la veneración de todos, aparecía un hijo de la naturaleza que no quería entregarse y expulsaba al poder venerado de su inexpugnable Olimpo. Gritaba «¡alto!» al sol en su curso y dejaba girar la tierra; los sumisos lo tenían que soportar. Hirió con su hacha los robles sagrados y

los «sumisos» se asombraron al ver que el fuego celestial no acababa con él; expulsó al Papa de la cátedra de Pedro y los «sumisos» no supieron impedirlo; derriba el régimen de la gracia divina y los «sumisos» graznan para, finalmente, hundirse, derrotados, en el silencio.

Mi libertad será perfecta cuando sea mi *poder.* A través de éste, sin embargo, dejo de ser alguien simplemente libre y me convierto en un propietario. ¿Por qué es la libertad de los pueblos una «expresión vacía»? ¡Porque los pueblos no tienen ningún poder! Con el aliento de mi yo viviente derribo pueblos de un soplo, ya sea el aliento de un Nerón, de un emperador chino o de un escritor pobre. ¿Por qué suspiran las cámaras alemanas por la libertad y son adoctrinadas por los ministros? ¡Porque no son «poderosas»! El poder es una gran cosa y sirve para muchas cosas, pues «se llega más lejos con un puñado de poder que con un saco de derechos». ¿Anheláis la libertad? ¡Necios! Tomad su poder y la libertad vendrá por sí misma. Ved quien tiene el poder, él «está por encima de la ley». ¿A qué os sabe esa perspectiva, gente «legal»? ¡Pero si carecéis por completo de gusto!

Alrededor retumba el clamor por la «libertad». No obstante, ¿se sabe y se siente lo que significa una libertad regalada u otorgada? No se reconoce en el pleno sentido de la palabra que toda libertad, en esencia, es autoliberación, esto es, que sólo puedo tener tanta libertad como pueda conseguir mediante mi particularidad. ¿De qué le sirve a la oveja que nadie le coarte la libertad de palabra? No puede más que balar. Dadle a uno que sea en su interior mahometano, judío o cristiano, el permiso de decir lo que quiera, sólo emitirá una obtusa palabrería. Si, en cambio, hay otros que os roban la libertad de palabra y de escuchar, entienden perfectamente su ventaja temporal, ya que vosotros quizá pudierais decir o

escuchar algo mediante lo cual aquella «conciencia» quedase privada de su crédito.

Si, no obstante, os dan libertad, son pícaros que dan más de lo que tienen. No os dan nada que sea propiamente suyo, sino mercancía robada, os dan vuestra propia libertad, la libertad que vosotros mismos deberíais haber tomado; y os la *dan* sólo para que vosotros no la toméis y pidáis cuenta a los ladrones y estafadores. En su astucia saben muy bien que la libertad dada (otorgada) en realidad no es ninguna libertad, pues sólo la libertad que uno se *toma*, esto es, la libertad del egoísta, navega a toda vela. Una libertad regalada recoge la vela en cuanto hay tormenta o reina completa calma: siempre tiene que ser impulsada por un viento suave y regular.

Aquí estriba la diferencia entre autoliberación y emancipación (absolución, liberación). Quien en el día de hoy «está en la oposición», gime y grita por una «liberación». Los príncipes deben declarar «maduros» a sus pueblos, esto es, deben emanciparlos. Si os comportáis con madurez, entonces lo sois sin necesidad de ninguna declaración, y si no os comportáis como tales, simplemente no sois dignos de ello y tampoco alcanzaríais jamás la madurez mediante una declaración. Los maduros griegos expulsaron a sus tiranos, y el hijo maduro se independiza de su padre. Si los primeros hubiesen esperado hasta que los tiranos les concediesen graciosamente la madurez, podrían haber esperado largo tiempo. El hijo que no quiere madurar arroja al padre juicioso de la casa y se queda él mismo con ella; se lo merece, el pisaverde.

Al que se le da la libertad no es más que un absuelto, un «libertinus», un perro que arrastra un tramo de cadena: es un esclavo con los atavíos de la libertad, como un asno con piel de león. Los judíos emancipados no han mejorado en nada, sino que, como judíos, se han aligerado, aunque quien contribuye a

aligerar su situación es más que un cristiano, ya que este último no lo podría hacer sin ser inconsecuente. Pero judío emancipado o sin emancipar, un judío sigue siendo judío; el que no se ha autoliberado es precisamente... un emancipado. El Estado protestante puede liberar (emancipar) a los católicos, pero como no son ellos mismos los que se liberan, siguen siendo... católicos.

Sobre egoísmo y altruismo ya se ha hablado más arriba. Los amigos de la libertad se enojan contra el egoísmo porque, en su afán religioso de libertad, no pueden liberarse de la sublime «negación de sí mismos». El egoísmo despierta la ira de los liberales, pues el egoísta se esfuerza por una causa, pero nunca en consideración a la causa, sino en consideración a sí mismo: la causa debe servirle a él. Ser egoísta es no atribuir un valor «absoluto» o propio a ninguna causa, sino buscar su valor en mí. Entre los rasgos más repugnantes del comportamiento egoísta se suele contar el estudio, tan frecuente para «ganarse la vida», pues supone la profanación más vergonzosa de la ciencia. Pero. ¿para qué está la ciencia si no es para ser utilizada? Si alguien no la sabe emplear para nada mejor que para ganarse la vida, su egoísmo es, ciertamente, mezquino, porque el poder de ese egoísta es limitado, pero sólo un poseso puede censurar el egoísmo en él y la profanación de la ciencia.

Como el cristianismo era incapaz de reconocer al individuo como individuo, sólo lo consideró un ser dependiente y en el ámbito de una *teoría social*, una teoría de la convivencia, y además tanto del hombre con Dios como del hombre con el hombre, así todo lo «propio» en él quedó desacreditado: el interés personal, la ambición, la particularidad, el amor propio, etc. La forma cristiana de ver las cosas ha ido cambiando lentamente las palabras sinceras en insinceras; ¿por qué no se les debería devolver el honor? En su antiguo sentido, «insulto»

significaba tanto como «broma»; para la seriedad cristiana, sin embargo, pasó de diversión a deshonra, pues ella no entiende de bromas. Antes «insolente» significaba osado, valiente; «impiedad» sólo era osadía. Es sabido lo mal que se consideró durante mucho tiempo la palabra «razón».

Nuestro lenguaje se ha adaptado a la perspectiva cristiana, y la conciencia general aún es demasiado cristiana como para no retroceder asustada ante todo lo no cristiano como si fuera imperfecto o perverso. Por eso también tiene malas cartas el «interés personal». Interés personal, en sentido cristiano, significa algo como: miro para ver si algo me sirve como hombre sensorial. Pero ¿constituye la sensualidad toda mi particularidad? ¿Estoy en mí mismo cuando me entrego a la sensualidad? ¿Me sigo a mí mismo, sigo mi *propia* determinación, cuando la sigo a ella? Soy *de mi propiedad* cuando la sensualidad, o cualquier otro (Dios, Hombre, autoridad, ley, Estado, Iglesia, etc.), no me tiene en su poder, sino cuando yo mismo me tengo en mi poder. Lo que me resulta útil a mí, al que se pertenece a sí mismo o es de su propiedad, eso es lo que persigue mi *interés personal.*

Por lo demás, uno se ve obligado a creer continuamente en el interés personal, maldecido en todos los tiempos, como en un poder superador de todo. En una sesión del 10 de febrero de 1844, Welcker fundamenta una moción sobre la dependencia de los jueces y, en un detallado discurso, expresa que los jueces en calidad de ser destituidos, despedidos, trasladados o jubilados, en suma, aquellos miembros de un juzgado que pueden ver su carrera acortada o afectada en el simple curso administrativo, no son dignos de confianza, sí, que el pueblo pierde el respeto por ellos. Toda la clase judicial, exclama Welcker, ha quedado desmoralizada por esa dependencia. En pocas palabras esto no significa otra cosa que los jueces consideran más conveniente

emitir sentencias en sentido ministerial que según el sentido de la ley. ¿Cómo puede solucionarse esto? ¿Acaso haciendo conscientes a los jueces de la vergüenza de su corrupción y luego confiar en que volverán en sí y de ahí en adelante valorarán más la justicia que su interés personal? No, el pueblo no cae en esa confianza romántica, pues siente que el interés personal es más fuerte que cualquier otro motivo. Por eso pueden seguir siendo jueces las mismas personas que lo habían sido hasta ese momento, por mucho que uno se haya convencido de que actuaban como egoístas; ahora bien, no deben ver fomentado por más tiempo su interés personal mediante la venalidad del derecho, sino permanecer tan independientes del gobierno que no ensombrezcan mediante un juicio objetivo su propia causa, su «interés bien entendido», quedando vinculados a los ciudadanos con un buen sueldo y respeto.

Así pues, Welcker y los ciudadanos de Baden se sienten seguros cuando pueden contar con el interés personal. ¿Qué se puede pensar, por consiguiente, de las innumerables frases sobre el desinterés que salen de sus labios?

Con una causa que promuevo de forma interesada tengo una relación muy distinta que con una a la que sirvo con desinterés. Se podría mencionar el siguiente signo distintivo: puedo *ofender* a la primera o cometer contra ella un *pecado*, la otra puedo *perderla*, apartarla de mí, privarme de ella, esto es, cometer una imprudencia. La libertad de comercio experimenta esas dos perspectivas, pues en parte la vemos como una libertad que puede ser concedida o retirada *bajo determinadas circunstancias*, en parte como una libertad que se debe tener por *sagrada bajo toda circunstancia.*

Si no tengo interés en una causa por sí misma y tampoco la codicio por ella misma, la reclamo sólo en virtud de su *oportunismo*, de su utilidad, por amor a otra finalidad, por ejemplo,

las ostras para abrir el apetito. ¿No le sirve al egoísta cualquier cosa como medio, cuya última finalidad sea él mismo, y debe proteger él una cosa aunque no le sirva para nada, por ejemplo, el proletario al Estado?

La particularidad contiene todo lo propio y vuelve a honrar todo lo que deshonró el lenguaje cristiano. La particularidad, sin embargo, tampoco tiene un criterio ajeno, al igual que no es ninguna *idea* como la libertad, la moralidad, la humanidad, etc.; sólo es una descripción del... *propietario.*

II
El propietario

¿Llego a mí y a lo mío a través del liberalismo?

¿A quién considera el liberal como su igual? ¡Al Hombre! Limítate a ser Hombre y, como ya lo eres, el liberal te llamará su hermano. Él pregunta muy poco por tus opiniones privadas y por tus locuras privadas una vez que ha visto en ti al «Hombre».

Pero como se preocupa poco de lo que eres «privatim», incluso en el severo cumplimiento de su principio no le da ningún valor, él ve en ti sólo lo que eres «generatim». Con otras palabras, en ti no te ve a *ti*, sino al *género*, no a Hans o a Kunz, sino al Hombre; no al real o al único, sino a tu esencia o a tu concepto; no lo corporal, sino al *espíritu.*

Como Hans no serías su igual porque él es Kunz y no Hans; como Hombre eres lo mismo que él es. Y al no existir tú para él como Hans, en tanto que él sea un liberal y no un egoísta inconsciente, se ha puesto muy fácil eso del «amor fraternal»: no ama en ti a Hans, del que no sabe ni quiere saber nada, sino al Hombre.

No ver en ti y en mí otra cosa que al «Hombre», a eso se le llama llevar a su extremo la forma cristiana de considerar las cosas, según la cual uno es sólo un *concepto* para el otro (por ejemplo alguien llamado a la bienaventuranza).

El cristianismo verdadero nos reúne aún bajo un concepto general menor: somos «hijos de Dios» y el «espíritu de Dios nos guía»[37]. Pero no todos pueden vanagloriarse de ser hijos de Dios, sino que el «mismo espíritu que da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, revela asimismo quiénes son los hijos del diablo»[38]. Por consiguiente, un hombre para ser un hijo de Dios no debe ser un hijo del diablo. La filiación divina excluye a ciertos hombres. En cambio, para ser *hijos del Hombre*, para ser hombres, sólo necesitamos pertenecer al *género* humano, sólo necesitamos ser ejemplares del mismo género. Lo que soy como «este yo», no te importa nada como liberal, eso es únicamente mi *asunto privado;* en definitiva, los dos somos hijos de una y la misma madre, en concreto del género humano; como «hijo del Hombre» soy tu igual.

¿Qué soy entonces para ti? ¿Acaso este yo *corpóreo* que camina y se detiene? Ni más ni menos. Este yo corpóreo con sus pensamientos, decisiones y pasiones es a tus ojos un «asunto privado» que no te importa, es una «cosa para sí misma». Como una «cosa para ti» sólo existe mi concepto, mi concepto genérico, sólo *el Hombre* que, al llamarse Hans, también podría llamarse Peter o Michel. En mí no me ves a mí, a mi yo corpóreo, sino a algo irreal, al fantasma, esto es, a un *Hombre.* A lo largo de los siglos cristianos declaramos como «nuestros iguales» a los más diferentes, pero en cada caso según la cualidad del *espíritu* que esperábamos de ellos, por ejemplo aquel

(37) Rom 8, 14.
(38) Vid. Rom 8, 16 y 1 Jn 3, 10.

en el que se puede presuponer el espíritu de la necesidad de salvación, luego a aquel que tiene el espíritu de la honradez, finalmente a aquel que muestra un espíritu o un rostro humanos. Así fue cambiando el principio de la «igualdad».

Al entender la igualdad como igualdad del *espíritu humano*, se ha descubierto una igualdad que abarca a *todos* los hombres; pues quién podría negar que nosotros, los hombres, no tenemos otro espíritu que el humano.

Pero con eso, ¿hemos llegado más lejos que en los inicios del cristianismo? En él debíamos tener un espíritu *divino*, ahora uno *humano;* pero si no nos abarca del todo el divino, ¿cómo puede el humano expresar todo lo que *nosotros* somos? Feuerbach, por ejemplo, opina que si humaniza lo divino, ha encontrado la verdad. No, si Dios nos ha atormentado, el «Hombre» es capaz de oprimirnos de una manera aún más cruel. Al decir brevemente que somos hombres, nombramos lo más ínfimo en nosotros y sólo tiene importancia en tanto que es uno de nuestros *atributos*, esto es, nuestra propiedad. Entre otras cosas soy, ciertamente, un hombre, al igual que soy, por ejemplo, un ser vivo, esto es, un animal, o un europeo, un berlinés, etc. Pero quien quisiera respetarme sólo como hombre o como berlinés, me estaría tributando un respeto muy indiferente. ¿Y por qué? Porque sólo respetaría uno de mis *atributos* y no a mí.

Así ocurre con el *espíritu*. Un espíritu cristiano, honrado o similar puede ser un atributo adquirido, esto es, mi propiedad, pero *yo* no soy ese espíritu; él es mío, pero yo no soy suyo.

Así pues, en el liberalismo tenemos la continuación del viejo desprecio cristiano del yo, del Hans corpóreo. En vez de tomarme como soy, sólo se mira mi propiedad, mis atributos, y forma conmigo una unión sincera sólo por amor a

mi posesión. Se contrae matrimonio con lo que tengo, no con lo que soy. El cristiano se atiene a mi espíritu; el liberal a mi humanidad.

Pero si el espíritu que no se considera como la *propiedad* del yo corpóreo, sino como el yo verdadero, es un fantasma, así, el Hombre, que no se reconoce como mi atributo, sino como el verdadero yo, tampoco es otra cosa que un espectro, un pensamiento, un concepto.

Por esta razón el liberal gira en el mismo círculo que el cristiano. Como el espíritu de la humanidad, esto es, del Hombre, mora en ti, eres un hombre, al igual que, cuando el espíritu de Cristo mora en ti, eres un cristiano; pero como él mora en ti como un segundo «yo», aunque sea como tu propio o «mejor» yo, permanece ajeno a ti y tienes que esforzarte para ser del todo Hombre. ¡Un afán tan poco fructífero como el del cristiano que aspira a ser un espíritu bienaventurado!

Ahora, después de que el liberalismo ha proclamado al Hombre, se puede decir que se ha consumado la última consecuencia del cristianismo, y que el cristianismo en verdad desde su origen no planteó ninguna otra tarea más que realizar «al Hombre», al «hombre verdadero». De ahí que surja la ilusión de que el cristianismo atribuya al *yo* un valor infinito, como por ejemplo en la doctrina de la inmortalidad, en la cura de almas, etc. No, ese valor sólo se lo atribuye *al Hombre*. Tan sólo *el Hombre* es inmortal, y únicamente porque yo soy Hombre, soy inmortal. En realidad el cristianismo debía enseñar que nadie está perdido, como también el liberalismo iguala a todos como hombres; pero esa eternidad, como esta igualdad, sólo afecta *al Hombre* en mí, no a mí. Únicamente como el portador y como el que aloja al hombre no muero, al igual que es notorio que «el rey no muere». Luis muere, pero el rey permanece; yo muero, pero mi espíritu, el Hombre, permanece. Para

identificarme por completo con el Hombre, se me ha exigido que me convierta en un «verdadero ser genérico»[39].

La *religión* humana sólo es la última metamorfosis de la religión cristiana. Pues el liberalismo es religión en tanto que él separa mi esencia de mí y la pone sobre mí, porque eleva «al Hombre» en la misma medida en que lo hace cualquier otra religión con su dios o sus ídolos, porque él hace de lo mío algo ultraterrenal, porque hace de lo mío en general, de mis atributos y mi propiedad, algo ajeno, en concreto una «esencia», en suma, porque me pone por debajo del Hombre y con ello me crea una «vocación». Pero también se puede explicar formalmente el liberalismo como religión cuando para este ser supremo, el Hombre, exige un fervor religioso, una «fe que demostrará al final su celo ardiente, que será invencible»[40]. Sin embargo, como el liberalismo es una religión humana, el adepto a ella se comporta frente a los adeptos a otras religiones (católicos, judíos, etc.) de una forma *tolerante*, como Federico el Grande frente a todo aquel que cumpliese sus deberes de súbdito, cualquiera que fuese el modelo de bienaventuranza por el que se sintiese atraído. Esta religión se debe elevar a una religión general y común y debe separarse de las otras, consideradas «locuras particulares», frente a las cuales, por lo demás, debido a su insignificancia, uno se mostrará extremadamente *liberal*.

Se la puede denominar la *religión estatal*, la religión del «Estado libre», no en el sentido anterior de preferida o privilegiada por el Estado, sino como aquella religión que el «Estado libre» no sólo está autorizado a exigir de cada uno de los suyos,

(39) Por ejemplo Karl Marx, «Zur Judenfrage», en *Deutsch-französische Jahrbücher*, ed. Arnold Ruge, París, 1844, p. 197.

(40) Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843, p. 62.

ya sea judío en privado, cristiano o lo que sea, sino que se ve obligado a ello. Presta el mismo servicio al Estado, como la piedad a la familia. Si la familia debe ser reconocida y mantenida por cada uno de sus miembros, el vínculo de la sangre debe serles sagrado, y su sentimiento debe ser el de la piedad, el del respeto por los vínculos de sangre, por lo cual cada uno de sus parientes se torna en un consagrado. Así, cada miembro de la comunidad estatal considerará sagrada a esa comunidad, así como considerará supremo aquel concepto que sea supremo para el Estado.

Pero ¿qué concepto es el supremo para el Estado? El de ser una verdadera comunidad humana, una sociedad en la que cada uno que sea realmente humano, esto es, que no sea *inhumano*, pueda encontrar acogida como uno de sus miembros. Por muy lejos que vaya la tolerancia de un Estado, encuentra su límite en personas inhumanas o en lo inhumano. Y, sin embargo, esa «persona inhumana» es un ser humano; y lo «inhumano» es asimismo algo humano, ya que sólo es posible en un hombre y no en un animal, en definitiva es algo «sólo posible para el hombre». Aun cuando todo ser inhumano es un hombre, el Estado lo excluye, esto es, lo encierra o lo transforma de un acólito del Estado en un presidiario (manicomio u hospital según el comunismo).

Definir en pocas palabras qué es un ser inhumano no resulta difícil: es un hombre que no corresponde al *concepto* de hombre, al igual que lo inhumano es algo humano que no se adapta al *concepto* de lo humano. La lógica llama a esto un «juicio contradictorio». ¿Se podría emitir el juicio de que un ser humano puede ser humano sin ser humano, si no se diese por válida la hipótesis de que el concepto del Hombre puede estar separado de la existencia, la esencia de la apariencia? Se dice: *aparenta* ser un hombre, pero no lo es.

¡Los hombres han emitido este «juicio contradictorio» durante una larga serie de siglos! Sí, aún más, durante ese largo tiempo sólo hubo *seres inhumanos*. ¿Qué individuo habría podido corresponder a ese concepto? El cristianismo sólo conoce a Un hombre, y este Uno, Cristo, es al mismo tiempo, en sentido inverso, un Ser inhumano, en concreto un hombre suprahumano, un «dios». Hombre verdadero sólo es el ser inhumano.

Hombres que no son hombres, ¿qué pueden ser sino *fantasmas*? Todo hombre real lo es porque no corresponde al concepto «Hombre», o porque no es «hombre genérico», un fantasma. Pero ¿sigo siendo un ser inhumano, si al Hombre al que elevé por encima de mí como mi ideal, mi tarea, mi esencia o concepto, manteniéndose más allá de mí, lo degrado a ser mi propio e inherente *atributo*, de tal manera que el Hombre no sea nada más que mi humanidad, mi ser humano? Y todo lo que hago ¿no es precisamente humano porque *yo* lo hago y no porque corresponda al *concepto* de «Hombre»? *Yo* soy realmente humano e inhumano en uno, pues soy hombre y al mismo tiempo más que Hombre, esto es, yo soy el yo de mi simple atributo.

Al final se tenía que llegar a que ya no se nos exigiera más que fuéramos cristianos, sino humanos; pues, aunque tampoco pudimos ser jamás realmente cristianos, sino que siempre permanecimos «pobres pecadores» (Cristo no dejaba de ser un ideal inalcanzable), lo absurdo del caso no llegaba a aflorar a la conciencia y la ilusión era más fácil que ahora, cuando, siendo hombres y actuando de forma humana, sin otra posibilidad que serlo y actuar así, se nos plantea la exigencia de que debemos ser humanos, «realmente humanos».

Los Estado actuales, como sigue habiendo muchas cosas que les unen con su madre eclesiástica, imponen a los suyos algunos deberes (por ejemplo la religiosidad eclesiástica) que en realidad

a ellos no les importan nada. Pero en general no niegan su importancia al querer ser consideradas como *sociedades humanas*, en las cuales un hombre puede ser miembro como hombre, aun cuando esté menos privilegiado que otros miembros; la mayoría admiten adeptos de cualquier secta religiosa y reciben a la gente sin diferencia de raza o nación: judíos, turcos, moros, etc., pueden ser ciudadanos franceses. Así pues, el Estado sólo se fija para la acogida en si se es un *ser humano*. La Iglesia, como una sociedad de creyentes, no podía acoger en su seno a cualquier persona; el Estado, como una sociedad de hombres, puede. Pero cuando el Estado aplica rigurosamente su principio de no poner ninguna condición a los suyos salvo la de ser hombres (hasta ahora los norteamericanos aún presuponen en los suyos que tengan al menos la religión de la honradez, de la honestidad), entonces ha cavado su propia tumba. Mientras cree erróneamente poseer como suyos puros seres humanos, ellos entretanto se han convertido en puros *egoístas*, los cuales lo utilizan según sus propios intereses y finalidades egoístas. La «sociedad humana» sucumbe por los egoístas, pues ellos ya no se relacionan mutuamente como *hombres*, sino que se enfrentan de forma egoísta como un *yo* contra un tú y un vosotros completamente diferente y hostil a mí.

Cuando el Estado debe confiar en nuestra humanidad, es lo mismo que decir: tiene que confiar en nuestra *moralidad*. Ver al hombre de uno en el otro y actuar mutuamente como hombres, a eso se le llama una conducta moral. Es por entero el «amor espiritual» del cristianismo. Si veo al Hombre en ti, como yo lo veo en mí, y no veo nada más que al Hombre, entonces cuidaré de ti como cuidaría de mí, pues representamos el principio matemático: A = C y B = C, por consiguiente, A = B, esto es, yo no soy más que un hombre y tú no eres más que un hombre, por consiguiente, tú y yo somos lo mismo. La

moralidad no soporta al egoísmo, puesto que ella no me admite a *mí*, sino que sólo admite al Hombre que hay en mí. Pero si el Estado es una *sociedad de hombres*, no una unión de yoes en la cual cada uno sólo se cuida de sí mismo, no puede sobrevivir sin moralidad y tiene que mantener la moralidad.

Por eso nosotros dos, el Estado y yo, somos enemigos. Como egoísta no siento ninguna inclinación por el bienestar de esa «sociedad humana», no sacrifico nada por ella, sólo la utilizo; pero para poderla utilizar por completo, más bien la transformo en mi propiedad y en mi criatura, es decir, la destruyo y fundo en su lugar la *unión de egoístas*.

Lo que traiciona la hostilidad del Estado contra mí es que exige que yo sea un ser humano, lo cual presupone que puedo no serlo y que podría ser considerado por él un «ser inhumano», un monstruo; me impone como un *deber* el ser humano. Además, exige que no haga nada en lo que *él* no pueda imponerse; su *existencia* debe ser sagrada para mí. Entonces no debo ser ningún egoísta, sino un hombre «honesto, honrado», esto es, un hombre moral. En definitiva, contra él y su existencia debo mostrarme impotente y sumiso.

Este Estado, que por cierto no corresponde a ninguno actual, sino en vías de creación, es el ideal del liberalismo progresista. Debe surgir una verdadera «sociedad humana», en la cual cada hombre encuentre su sitio. El liberalismo quiere realizar «al Hombre», esto es, crearle un mundo, y éste sería el mundo *humano* o la sociedad humana general (comunista). Se decía: «La Iglesia sólo debe tomar en cuenta al espíritu, el Estado a todo el Hombre»[41]. Pero ¿no es «el Hombre» «espíritu»? El núcleo del Estado es precisamente «el Hombre», esta irrealidad, y él mismo sólo es «sociedad humana». El mundo que

(41) Moses Hess (anónimo), *Die europäische Triarchie*, Leipzig, 1841, p. 76.

crea el creyente (el espíritu creyente), se llama Iglesia; el mundo que crea el Hombre (espíritu humano), se llama Estado. Pero éste no es mi mundo. Nunca realizo algo *humano* en abstracto, sino siempre algo *propio*, esto es, *mi* acto humano es distinto de cualquier otro acto humano y sólo por esa diferencia es un acto real y propio. Lo humano en él es una abstracción y, como tal, espíritu, esto es, un ser abstraído.

Bruno Bauer, por ejemplo, expresa en su *Cuestión judía*, pág. 84, que la verdad de la crítica es la verdad última, la verdad buscada por el cristianismo, en concreto «el Hombre». Dice: «la historia del mundo cristiano es la historia de la suprema lucha por la verdad, pues en ella –¡y sólo en ella!– se trata del descubrimiento de la última o de la primera verdad, del Hombre y de la libertad».

Muy bien, aceptemos esa conclusión y tomemos *al Hombre* como el resultado finalmente encontrado de la historia cristiana y en general del afán religioso o ideal del ser humano. ¿Qué es entonces el Hombre? ¡*Yo* lo soy! *El Hombre*, el final y el resultado del cristianismo, es como *Yo* el inicio y el material aprovechable de la nueva historia, una historia del goce después de la historia de los sacrificios, una historia no del Hombre o de la humanidad, sino *mía*. El Hombre se considera lo general. Bien, entonces yo o lo egoísta es lo realmente general, puesto que cada uno es un egoísta y pasa por encima de todo. Lo judío no es lo puramente egoísta, pues el judío aún *se* consagra a Jehová; tampoco lo cristiano, pues el cristiano vive por la gracia de Dios y *se* somete a Él. Un hombre como judío o como cristiano sólo ve satisfechas algunas de sus necesidades, sólo ciertas carencias, pero no se satisface *a sí* mismo; es un egoísmo a *medias*, porque el egoísmo de medio hombre, que es medio él, medio judío o propietario parcial de él, es medio esclavo. Por eso el cristiano y el judío siempre se excluyen a medias, esto es, se reconocen

como hombres, pero se excluyen como esclavos, pues son servidores de dos soberanos distintos. Si pudiesen ser perfectos egoístas, se excluirían *por completo* y se apoyarían mutuamente con más fuerza aún. No es su ignominia que se excluyan, sino que esto ocurra a *medias*. Bruno Bauer opina, por el contrario, que los judíos y los cristianos podrán considerarse y tratarse como «hombres» desde el momento en que renuncien al ser particular que los separa y los obliga a una separación eterna, cuando reconozcan la esencia general «del Hombre» y lo consideren su «verdadera esencia».

Según su argumentación, el error de los judíos y de los cristianos estriba en que son algo «aparte» y quieren serlo, en vez de ser sólo hombres y aspirar a lo humano, en concreto a los «derechos humanos universales». Cree que su error fundamental consiste en la creencia de que son «privilegiados», que poseen «prerrogativas», en general, en la creencia de la existencia del *privilegio*. En cambio, les echa en cara el derecho humano universal. ¡El derecho humano!

El Hombre es el *hombre por antonomasia* y, por tanto, todo hombre. Ahora cada uno debe tener los eternos derechos humanos y gozarlos, según los comunistas, en la «democracia» perfecta o, como se debería decir más correctamente, en la antropocracia. Pero yo tengo todo aquello que me consigo, como Hombre no tengo nada. Se querría atribuir al Hombre todo tipo de bienes sólo porque porta el título de «Hombre». Pero yo pongo el acento en *mí* y no en el hecho de ser *Hombre*.

El Hombre sólo es algo como *mi atributo* (propiedad), como la masculinidad o la feminidad. Los antiguos encontraron el ideal en ser un *Hombre* en el pleno sentido de la palabra; su virtud es «virtus» y «arete», esto es, masculinidad. ¿Qué se podría pensar de una mujer que sólo quisiera ser una «mujer» completa? Esto no se le ha otorgado a todos y algunos se

pondrían una meta inalcanzable. Sin embargo, es *femenina* sin más, por naturaleza; la feminidad es su atributo y no necesita la «auténtica feminidad». Yo soy Hombre en la misma medida en que la Tierra es un planeta. Tan ridículo sería ponerle a la Tierra la tarea de ser un «auténtico astro» como a mí imponerme como misión la de ser un «hombre auténtico».

Cuando Fichte dice: «el yo es todo», parece armonizar perfectamente con mi idea. Pero no que el yo lo *es* todo, sino que yo lo *destruyo* todo; y sólo el yo que se autodisuelve, el yo que nunca es, el yo *finito*, es realmente yo. Fichte habla del yo «absoluto», yo, sin embargo, hablo de mí, del yo transitorio.

Cuán próxima está la opinión de que *Hombre* y *yo* dicen lo mismo y, sin embargo, se ve, por ejemplo, en Feuerbach, que la expresión «Hombre» parece designar el yo absoluto, el *género*, no al yo transitorio e individual. Egoísmo y humanidad deberían significar lo mismo, pero, según Feuerbach, el individuo «sólo puede elevarse sobre los límites de su individualidad, pero no sobre las leyes, las determinaciones esenciales de su especie»[42]. La especie sola no es nada, y cuando el individuo se eleva sobre los límites de su individualidad, más bien se trata precisamente de él como individuo; él es sólo en tanto que se eleva; él es sólo en tanto que no sigue siendo lo que es; si no estaría concluido, muerto. *El* Hombre tan sólo es un ideal, la especie algo pensado. Ser *un* hombre no significa cumplir el ideal del Hombre, sino representarse como individuo. Mi tarea no necesita consistir en realizar lo *humano general*, sino en cómo bastarme a mí mismo. *Yo* soy mi especie, soy sin norma, sin ley, sin modelo ni nada parecido. Es posible que pueda hacer poco de mí; este poco, sin embargo, es todo y es mejor que lo que dejo que se haga de mí mediante el poder de otro, mediante el adiestra-

(42) *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1843, p. 401.

miento de la costumbre, de la religión, de la ley, del Estado, etc. Mejor, si se debe hablar de mejor o peor, un niño maleducado que un niño refinado, mejor un hombre reacio que uno siempre dispuesto a plegarse. El maleducado y el reacio se encuentran aún en camino de formarse según su propia voluntad; el refinado y el dispuesto a plegarse se ven determinados por la «especie», por las exigencias generales, etc., para ellos son leyes. Se ven *determinados* por ellas, pues ¿qué otra cosa es para ellos la especie sino su «destino», su «vocación»? Ya ponga mi mirada en la «humanidad», en la especie, para aspirar a este ideal, o en Dios o en Cristo con el mismo afán: ¿cómo podría darse una diferencia esencial? Como mucho aquélla está más difuminada que ésta. Al igual que el individuo es toda la naturaleza, también es toda la especie.

Todo se ve *condicionado* por lo que soy: lo que hago, pienso, etc., en suma, mi expresión o revelación. El judío, por ejemplo, sólo puede querer así, sólo puede *darse* así; el cristiano sólo puede darse y revelarse cristianamente, etc. Si fuese posible que fueras judío o cristiano, sólo sacarías a la luz algo judío o cristiano; sólo que no es posible, en la transformación más severa sigues siendo un *egoísta*, un pecador contra ese concepto, esto es, *tú* no eres = judío. Como siempre, termina por transparentarse lo egoísta, se ha pedido un concepto completo que exprese realmente del todo lo que eres y que contenga, ya que es tu verdadera naturaleza, todas las leyes de tu actuación. Lo más completo se ha encontrado en el «Hombre». Como judío eres demasiado poco, y lo judío no es tu tarea; ser un griego o un alemán tampoco es suficiente. Pero sé un Hombre y lo tienes todo; considera lo humano como tu vocación.

Ahora sé lo que debo ser, y ya se puede redactar el nuevo catecismo. Una vez más el sujeto se ha sometido al predicado, el individuo a lo general; una vez más se le ha asegurado el domi-

nio a una *idea* y se ha puesto la base de una nueva *religión*. Esto es un *progreso* en el ámbito religioso y, en especial, en el cristiano, no se puede dar un paso más allá.

Un paso más conduce a lo *indecible*. Para mí el exiguo lenguaje no tiene una palabra, y «la palabra», el *logos*, es para mí una «simple» palabra.

Se busca *mi esencia*. Si no es lo judío, lo alemán, etc., entonces lo es el Hombre. «El Hombre es mi esencia».

Me causo repugnancia, me doy asco, siento horror de mí, o nunca me basto a mí mismo y nunca hago lo suficiente conmigo. De estos sentimientos surge la autodisolución o la autocrítica. La religiosidad comienza con la negación de sí mismo y termina con la crítica completa.

Estoy poseído y quiero librarme del «mal espíritu». ¿Cómo comienzo? Cometo confiado el pecado que a los cristianos les parece el más enojoso: la blasfemia contra el Espíritu Santo. «Pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás; será reo de pecado eterno»[43]. No quiero ningún perdón y no tengo miedo ante ese tribunal.

El Hombre es el último mal *espíritu* o fantasma, el más engañoso o confiado, el mentiroso más listo con gesto sincero, el padre de las mentiras.

Al volverse el egoísta contra las impresiones y conceptos del presente, ejecuta sin misericordia la más desmedida *profanación*. ¡Nada es sagrado para él!

Sería necio afirmar que no hay ningún poder sobre el mío. Sólo la posición que me otorgo ante él será enteramente diferente a la que era en la época religiosa: seré el *enemigo* de todo poder superior, mientras que la religión enseña que nos hagamos sus amigos y seamos humildes ante Él.

(43) Mc 3, 29.

El *profanador* aplica su fuerza en combatir todo temor de Dios, pues éste le dominaría en todo lo que dejara sin profanar. Si Dios o el Hombre ejercen su poder santificador sobre el Dios-Hombre, esto es, si se mantiene algo sagrado por amor a Dios o al Hombre (la humanidad), no cambia el temor de Dios, pues el Hombre se ve venerado como «ser supremo», mientras que Dios, desde el punto de vista especial religioso, reclama como «ser supremo» nuestro temor y veneración, infundiéndonos respeto los dos.

El verdadero temor de Dios ha sufrido desde hace tiempo una conmoción, y un «ateísmo» más o menos consciente, reconocible externamente en un difundido «anticlericalismo», se ha puesto espontáneamente de moda. Tan sólo que lo que se le ha quitado a Dios se le ha añadido al Hombre, y el poder de la humanidad aumentó en el mismo grado en que la piedad perdió peso: «el Hombre» es el dios de hoy, y el temor del Hombre ha sustituido al viejo temor de Dios.

Pero como el Hombre encarna a otro ser supremo, en realidad sólo se ha producido una metamorfosis en el ser supremo, y el temor del Hombre no es más que una transformación externa del temor de Dios.

Nuestros ateos son gente piadosa.

Si en la denominada época feudal se tomaba todo de Dios en feudo, en el periodo liberal se produce la misma relación feudal pero con el Hombre. Dios era el soberano, ahora lo es el Hombre; Dios era el mediador, ahora lo es el Hombre. En esta triple relación ha experimentado la relación feudal una modificación. En primer lugar, portamos en feudo nuestro *poder* otorgado por el hombre omnipotente, poder que al provenir de un superior, no se llama poder, sino «derecho»: el «derecho humano». Además, portamos en feudo nuestra posición en el mundo, pues él, como mediador, interviene en nuestras *relaciones* que, por consiguiente, sólo pueden ser «humanas»; por último, nos portamos a *nosotros* mismos en feudo, en concreto nuestro propio valor o todo lo que valemos, puesto que no valemos nada, si *él* no mora en nosotros y si, o donde, no somos «humanos». El poder es del Hombre, el mundo es del Hombre, yo soy del Hombre.

Pero ¿por qué no puedo ser muy dueño de declararme como autorizado, como mediador y como mi propio yo?

Así pues, se puede decir:

Mi poder *es* mi propiedad.

Mi poder me *da* propiedad.

Mi poder *soy* yo mismo y, a través de él, soy mi propiedad.

1. Mi poder

El *derecho* es el *espíritu de la sociedad.* Si la sociedad tiene una *voluntad*, esa voluntad es precisamente el derecho, sólo existe a través del derecho. Pero como sólo existe debido a que ejerce un *dominio* sobre los individuos, el derecho es su *voluntad dominadora.* Aristóteles dice que la justicia es la utilidad de la *sociedad.*

Todo derecho vigente es... *derecho ajeno*, es derecho que se me «da», que «se me hace». Pero ¿tendría derecho si todo el mundo me diera derecho? Y, sin embargo, ¿qué otra cosa es el derecho que obtengo en el Estado, en la sociedad, que un derecho de *extraños*? Si un necio me da un derecho, me mostraré receloso frente a ese derecho. No me gusta que me dé un derecho. Pero incluso si un sabio me da un derecho, no por eso lo tengo aún. Si yo tengo derecho, es completamente independiente de la acción de dar el derecho por parte del necio y del sabio.

No obstante, hasta ahora hemos aspirado a este derecho. Buscamos derecho y nos dirigimos al tribunal con ese fin. ¿A cuál? A uno real, papal, a uno popular, etc. ¿Puede un tribunal sultánico aplicar un derecho distinto al que ha promulgado el sultán? ¿Puede darme derecho cuando busco un derecho que no concuerda con el derecho sultánico? ¿Se me puede reconocer como un derecho, por ejemplo, la alta traición, puesto que no es ningún derecho en el sentido del sultán? ¿Puede como tribunal de censura otorgarme la libre difusión de opinión como derecho, puesto que el sultán no quiere saber nada de este *mi* derecho? ¿Qué busco entonces en ese tribunal? Busco derecho sultánico, no *mi* derecho; busco un derecho... *ajeno.* Mientras concuerde este derecho con el mío, encontraré, ciertamente, el último en el primero.

El Estado no permite que un hombre se enfrente a otro; se opone al *duelo.* Incluso cada pelea en la que los involucrados no llamen a la policía se ve castigada, a no ser que un yo no pegue a un tú, sino un *cabeza de familia* al niño. La familia está autorizada y, en su nombre, el padre; yo, como único, no lo estoy.

El «Vossische Zeitung» (periódico de Voss) nos presenta el «Estado de Derecho». Aquí todo se tiene que decidir por el juez y un *tribunal.* Considera al tribunal supremo de la censura como un «tribunal» en el que se «aplica el derecho». ¿Qué derecho? El derecho de la censura. Para reconocer como derecho las sentencias de ese tribunal, hay que considerar la censura como derecho. Asimismo se dice que ese tribunal ofrece una protección. Sí, protección contra el error de un censor particular; sólo protege al legislador de la censura ante la falsa interpretación de su voluntad, pero endurece la ley aún más contra los escritores mediante el «sagrado poder del derecho».

Si tengo derecho o no, sobre eso no hay ningún juez salvo

yo. Sobre él sólo pueden juzgar otros para averiguar si lo comparten o si existe también para ellos.

Pero veamos el asunto desde otra perspectiva. Tengo que venerar el derecho sultánico en el sultanato, el derecho popular en las repúblicas, el derecho canónico en las comunidades católicas, etc. Tengo que someterme a estos derechos, los tengo que considerar sagrados. Un «sentido del derecho», un «sentido jurídico» de esa naturaleza está tan anclado en la mente de la gente que los más revolucionarios de nuestros días nos quieren someter a un nuevo «derecho sagrado», al «derecho de la sociedad», al derecho de la humanidad, el derecho de todos, etc. El derecho de «todos» tiene que preceder a *mi* derecho. También sería mi derecho como derecho de todos, pues yo pertenezco a todos; pero que sea al mismo tiempo un derecho de otros o de todos los otros, no me impulsa a acatarlo. No lo defenderé como un *derecho de todos,* sino como *mi* derecho, y que cada cual se las arregle para ver cómo lo mantiene. El derecho de todos (por ejemplo a comer) es el derecho de cada individuo. Si cada uno mantiene intacto para sí este derecho, todos lo ejercen por sí mismos; pero si no vela por todos, en ese caso sólo se afana únicamente por un derecho de todos.

Los reformadores sociales, sin embargo, nos predican un *derecho social.* Aquí el individuo se convierte en el esclavo de la sociedad y sólo tiene derecho cuando la sociedad se lo da, esto es, cuando vive según las *leyes* de la sociedad, es decir, cuando es *leal.* Si soy leal en un régimen despótico o en una «sociedad» de Weitling, se trata de la misma carencia de derecho, en tanto que yo, en los dos casos, no tengo *mi* derecho, sino uno *ajeno.*

En el derecho siempre se pregunta: ¿qué o quién me da derecho a hacer algo? Respuesta: Dios, el amor, la razón, la naturaleza, la humanidad, etc. No, sólo *tu poder,* tu poder es el que te da derecho (tu razón, por ejemplo, te lo puede dar).

El comunismo que acepta que los hombres tienen «por naturaleza los mismos derechos», contradice su propio principio, ya que los hombres no tienen ningún derecho por naturaleza. Pues, por ejemplo, no quiere reconocer que los padres tienen «derechos» por naturaleza frente a sus hijos o éstos frente a aquéllos. Suprime la familia. La naturaleza no da ningún derecho a los padres, hermanos, etc. Este principio fundamental revolucionario o Babeufiano[44] se basa en una visión religiosa y, por tanto, falsa. ¿Quién puede preguntar por el «derecho» si no es desde una perspectiva religiosa? ¿Acaso no es «el derecho» un concepto religioso, esto es, algo sagrado? La *igualdad jurídica*, como fue planteada por la Revolución, no es más que otra versión de la «igualdad cristiana», la «igualdad de los hermanos, de los hijos de Dios, de los cristianos, etc.», en suma, «fraternité». Todas y cada una de las preguntas por el derecho merecen ser azotadas con las palabras de Schiller:

Durante años me sirvo de mi nariz para oler, ¿tengo realmente por eso un derecho indiscutible a ella?

Cuando la Revolución acuñó la igualdad como un «derecho», huyó a un terreno religioso, a la región de lo sagrado, del ideal. A eso se debió el inicio de la lucha por los «sagrados derechos inalienables del hombre». Contra el «eterno derecho humano» se hace valer de forma natural y en el mismo plano el «derecho bien adquirido de lo vigente»: derecho contra derecho, donde naturalmente el uno es descalificado como «injusto» por el otro. Ésta es la *disputa jurídica* desde la Revolución.

Vosotros queréis «tener derecho» frente a los otros. Pero no podéis, contra ellos estaréis siempre en una «posición injusta»,

(44) Vid. (Johann Caspar Bluntschli), *Die Kommnunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefunden Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionsberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich*, Zúrich, 1843, p. 2-3.

pues no serían vuestros enemigos si no estuvieran también en «vuestro derecho»: ellos nunca os «darán la razón». Vuestro derecho, sin embargo, es frente al de los otros más elevado, más grande y *poderoso*, ¿verdad? ¡Nada de eso! Vuestro derecho no es más poderoso, si vosotros no sois más poderosos. ¿Tienen los súbditos chinos derecho a la libertad? Otorgádsela y comprobaréis hasta qué punto os habéis equivocado, comprobaréis que no saben emplear la libertad, por esa misma razón no tienen ningún derecho a ella. Los niños no tienen ningún derecho a la mayoría de edad; en cuanto dejan de ser menores de edad, entonces tienen el derecho a ser mayores. Pueblos que se mantienen en la inmadurez, no tienen ningún derecho a la madurez; en cuanto dejaran de ser inmaduros, tendrían el derecho a ser maduros. Esto no significa otra cosa que: lo que tienes es el *poder* de ser, a eso tienes *derecho*. Yo derivo de *mí* todo derecho y toda autorización, estoy *autorizado* a todo lo que puedo *dominar*. Estoy autorizado a derribar a Zeus, a Jehová, a Dios, si *puedo* hacerlo, si no puedo, entonces esos dioses tendrán derecho frente a mí y permanecerán en el poder. Yo temeré su derecho y su poder sumido en un impotente «temor de Dios», obedeceré sus mandamientos y creeré actuar justamente en todo aquello que haga según *su* derecho, como por ejemplo los guardias fronterizos rusos se consideran legitimados a matar a tiros a los sospechosos que tratan de escapar, al matar con el beneplácito de la autoridad, esto es, se sienten «con derecho» a asesinar. Yo, en cambio, estoy autorizado por mí mismo a matar, si no me lo prohíbo, si no tengo miedo ante el asesinato como algo «injusto». En esta idea se basa el poema de Chamisso *Das Mordtal*, donde el viejo asesino indio obliga al blanco, a cuyos compañeros ha matado, a que le respete. No estoy autorizado a lo que no hago con libre ánimo, esto es, para aquello que *yo* no me autorizo a mí mismo.

Yo decido si *me* parece *justo;* fuera de mí no hay ningún derecho. Si para *mí* es justo, es justo. Es posible que para otros no sea justo, pero ése es su problema, no el mío, que se defiendan, si pueden. Y si algo no fuese justo para todo el mundo, pero sí para mí, es decir, que yo lo quisiera así, no le preguntaría nada al mundo. Esto es lo que hace cualquiera que sabe apreciarse a sí mismo, y cada uno en el grado en que es egoísta, pues el poder va antes que el derecho y, además, con todo el derecho.

Como soy un ser humano «por naturaleza», tengo el mismo derecho que los demás al disfrute de todos los bienes, dice Babeuf. ¿No tendría que decir también: como soy un príncipe primogénito de nacimiento tengo derecho al trono? Los derechos humanos y los «derechos hereditarios» recurren a lo mismo, en concreto a la *naturaleza*, la cual me *da* un derecho, esto es, recurre al *nacimiento* (y después a la herencia, etc.) He nacido como ser humano es lo mismo que decir he nacido como hijo de rey. El hombre natural sólo tiene un derecho natural, porque tiene poder y pretensiones naturales: tiene derecho de nacimiento y pretensiones de nacimiento. La *naturaleza*, sin embargo, no puede autorizarme, esto es, capacitarme u otorgarme el poder para hacer lo que sólo me autoriza mi acto. Que el hijo de rey se sitúe sobre los demás niños, eso ya es su acción que le asegura una ventaja, y que los demás niños reconozcan y concedan esa acción, ésa es su acción, que les hace dignos de ser súbditos.

Que la naturaleza me dé un derecho, o Dios, o la elección popular, etc., todo eso es el mismo derecho *ajeno*, es un derecho que no me doy o no me tomo.

Así dicen los comunistas: el mismo trabajo autoriza a los hombres el mismo disfrute. Antes se planteaba la pregunta de si el «virtuoso» en la tierra no debía ser feliz. Los judíos sacaron

esa consecuencia: «que te vaya bien en la tierra». No, no es el mismo trabajo lo que te autoriza, sino que es sólo el mismo disfrute el que te autoriza al mismo disfrute. Disfruta, así estás autorizado a disfrutar. Pero si has trabajado y dejas que se escape el disfrute, «te ocurre con derecho».

Si *tomáis* el disfrute, es vuestro derecho; gemís, en cambio, por él, sin apoderaros de él, sigue siendo como antes un «derecho bien adquirido» para aquellos que gozan del privilegio del disfrute. Él es *su* derecho, como sería vuestro derecho si os apoderaseis de él.

Sobre la cuestión del «derecho a la propiedad» hay una intensa disputa. Los comunistas afirman: «la tierra pertenece jurídicamente a aquellos que la trabajan, y los productos de la misma a aquellos que los producen»[45]. Yo digo que pertenecen a aquel que sabe apropiarse de ellos, o a quien no deja que se los quiten. Se apropia de ella, y ya no sólo le pertenece la tierra, sino también el derecho sobre ella. Éste es el *derecho egoísta*, si me parece justo, es justo.

Por lo demás, el derecho tiene un carácter ambiguo. El tigre que me ataca está en su derecho y yo, que le abato, estoy también en mi derecho. No es mi derecho lo que salvaguardo frente a él, sino a *mí*.

Como el derecho humano siempre es un derecho dado, en realidad todo se reduce al derecho que se dan mutuamente los hombres, esto es, que se «reconocen». Si se reconoce al recién nacido el derecho a la existencia, entonces tiene ese derecho; no se le reconoce, como era el caso entre los espartanos y los romanos, no lo tiene. Pues sólo se lo puede dar o «reconocer» la sociedad, no es él quien se lo puede tomar o dárselo a sí

(45) August Becker, *Die Volksphilosophie unserer Tage*, Neumünster bei Zürich, 1843, p. 22 y ss.

mismo. Se objetará: en ese caso, los niños tienen por naturaleza el derecho a existir, sólo que los espartanos negaron el *reconocimiento* a este derecho. Pero así no tenían ningún derecho a ese reconocimiento, al igual que tampoco tenían ningún derecho a que los animales a los que eran arrojados les reconocieran sus vidas.

Se habla tanto del derecho *innato* y se oye la queja:

> Del derecho que ha nacido con nosotros,
> De él, ¡ay!, no se habla.

¿Qué derecho habría nacido conmigo? ¿El derecho a ser señor de un mayorazgo, de heredar un trono, de disfrutar de una educación principesca o aristocrática o, al haberme procreado padres pobres, el de acudir a una escuela pública, a ser vestido con ropa vieja y, finalmente, ganarme el pan en las minas de carbón o en los telares? ¿No son acaso estos derechos innatos, derechos que han llegado a mí de mis padres a través de mi nacimiento? Vosotros decís: no; vosotros decís que ésos, los así llamados derechos impropios, son precisamente los derechos que pretendéis suprimir mediante los *verdaderos derechos innatos*. Para fundamentar esto recurrís a lo más simple y afirmáis que uno es *igual* a otro por nacimiento, en concreto, un *Hombre*. Os concedo que cada cual nace como hombre, por consiguiente, los recién nacidos son *iguales* entre sí. ¿Por qué lo son? Porque sólo se muestran y actúan como simples *hijos de hombre*, como hombrecillos desnudos. Pero por esa misma razón son diferentes de aquellos que ya han hecho algo de sí y ya no son simples «hijos de hombre», sino hijos de su propia creación. Los últimos poseen más que simples derechos innatos: han *adquirido* derechos. ¡Qué contradicción! ¡Qué campo de batalla! La vieja lucha de los derechos humanos innatos y de los derechos bien adquiridos. Alegad vuestros

derechos innatos; no se omitirá oponeros los derechos bien adquiridos. Los dos están sobre la «base del derecho»; pues cada uno de los dos tiene un «derecho» contra el otro, uno el innato o natural, el otro el adquirido o «bien adquirido».

Si permanecéis sobre la base del derecho, seguís en la sofistería[46]. El otro no os puede dar vuestro derecho, no os puede «hacer justicia». Quien tiene el poder, tiene derecho; si no tenéis el primero, no tenéis el segundo. ¿Es esta idea tan difícil de comprender? ¡Mirad a los poderosos y fijaos en sus actos! Aquí hablamos naturalmente sólo de China y Japón. Intentad una vez cometer una injusticia contra los chinos y japoneses, y experimentaréis cómo sois arrojados a una mazmorra (pero no confundáis los «consejos bien intencionados» que están permitidos en China y Japón porque probablemente no frenan a los poderosos, sino que los alientan). Quien quiera quitarles el derecho, sólo tiene un camino abierto, el del poder. Si se les priva de su *poder*, entonces se les podrá quitar *realmente* el derecho, se les habrá privado de él; en el otro caso no puede hacer otra cosa que crispar el puño en el bolsillo o caer víctima como un necio impertinente.

En suma, no preguntéis a los chinos y japoneses por el derecho, no preguntéis en concreto por el derecho «que ha nacido con vosotros», entonces tampoco necesitaréis preguntar por los derechos bien adquiridos.

Retrocedéis asustados porque creéis ver a su lado *al fantasma del derecho* que, como en las luchas homéricas, parece combatir como diosa de su parte. ¿Qué hacéis vosotros? ¿Les arrojáis la lanza? No, sino que rondáis por los alrededores para poner al fantasma a vuestro favor, para que luche de vuestra

(46) «¡Te lo suplico, respeta mis pulmones! ¡Quien quiere mantener la razón y sólo tiene una lengua, seguro que la mantiene!»

parte. Solicitáis el favor del fantasma. Otro se limitaría a preguntar: ¿quiero lo que quiere el enemigo? «¡No!» Bien, pues entonces ya pueden luchar por él miles de demonios o de dioses, ¡los dividiré a martillazos!

El Estado de Derecho, como lo representa, entre otros, el «Vossische Zeitung», exige que los funcionarios sólo puedan ser apartados de su cargo por el *juez*, no por la *Administración*. Vana ilusión. Si se decidiese legalmente que un funcionario, en el caso de que se le viera una vez bebido, debería perder su cargo, el juez tendría que sentenciarle de acuerdo al testimonio de los testigos, etc. En suma, el legislador tendría que aportar con exactitud todos los posibles motivos que llevan consigo la pérdida del cargo, por muy ridículos que sean (por ejemplo, quien se ría en la cara del superior, quien no vaya el domingo a misa, quien no acuda a la cena cada cuatro semanas, quien se endeude, quien se comporte mal, quien no muestre decisión, etc., debe ser privado de su cargo. El legislador podría establecer que estos asuntos se viesen, por ejemplo, ante un tribunal de honor), así el juez sólo tendría que investigar si el acusado ha «cometido esa falta» y una vez realizada la prueba decidir la destitución «por vía judicial».

El juez está perdido en el mismo momento en que deja de ser *mecánico*, cuando «se ve abandonado por las reglas de la prueba». Pues en cuanto tiene una opinión como cualquier otro, y decide según esa *opinión*, ya no es ningún *acto oficial;* como juez sólo puede decidir según la ley. En esto prefiero a los antiguos parlamentos franceses que examinaban ellos mismos qué era lo que debía ser conforme al derecho y sólo después de su propia aceptación se avenían a estipularlo. Al menos ellos se regían según su propio derecho y no querían prestarse a ser máquinas del legislador, aunque como jueces, ciertamente, se tenían que convertir en sus propias máquinas.

Se dice que la pena es el derecho del delincuente. Tan sólo que la impunidad es asimismo su derecho. Si le sale bien su acción, le sale con todo derecho; en caso contrario, también. Del mismo modo en que te acuestas, así duermes. Si alguien se arroja temerario en el peligro y muere, decimos: se lo ha merecido, le ha ocurrido con todo derecho. Si logra vencer el peligro, esto es, venció su *poder*, también tendría *derecho*. Si un niño juega con un cuchillo y se corta, le ocurre con todo el derecho. Al delincuente también le ocurre con todo derecho que sufra la pena en lo que se arriesgó; ¿por qué se arriesgó, ya que conocía las posibles consecuencias? Pero la pena que le imponemos, es sólo nuestro derecho, no el suyo. Nuestro derecho reacciona contra el suyo y él «carece de derecho» porque nosotros ganamos la supremacía.

Pero lo que es derecho, lo que en una sociedad es justo, eso se expresa en la *ley*.

Sea como sea la ley, tiene que ser respetada por el ciudadano leal. Así ha cobrado tanta fama el sentido legal de la vieja Inglaterra. Corresponde a las famosas palabras de Eurípides (*Orestes*, 412): «Servimos a los dioses, sean lo que sean los dioses». La ley *por antonomasia*, Dios *por antonomasia*, a eso hemos llegado hoy.

Se esfuerzan por distinguir una *ley* de una *orden* arbitraria, de una ordenanza: la primera deriva de una autoridad apropiada. Tan sólo que una ley sobre la actuación humana (ley ética, ley estatal, etc.) siempre es una *declaración de voluntad*, por consiguiente, una orden. Si yo mismo me diera la ley, sólo sería mi orden, y podría negarme a obedecerla en el instante siguiente. Cualquiera puede declarar lo que quiere permitirse, por consiguiente, prohibir mediante una ley lo contrario y, por lo tanto, tratar como a su enemigo al infractor, pero nadie tiene por qué mandar sobre *mis* actuaciones, nadie tiene por

qué decretar mis actos ni darme leyes sobre ellos. Tengo que consentir que me trate como a su *enemigo;* pero que nunca *me* maneje como si fuera su *criatura* y que nunca haga de *su* razón o sinrazón mi norma de comportamiento.

Los Estados duran mientras exista una *voluntad dominadora* y esa *voluntad dominadora* se considere idéntica con la propia voluntad. La voluntad del soberano es... ley. ¿De qué te sirven tus leyes, si nadie las cumple? ¿De qué sirven tus órdenes, si nadie se deja ordenar? El Estado no puede renunciar a la pretensión de determinar la voluntad del individuo, de especular sobre ella y calcularla. Para él es obligatorio e inevitable que nadie tenga una *voluntad propia*; si alguno la tuviera, el Estado tendría que excluirle (encerrarle, desterrarle); si todos la tuvieran, suprimirían el Estado. El Estado es inconcebible sin dominio y servidumbre (espíritu de súbdito), pues el Estado debe querer ser el Señor de todos a los que abarca, y a esta voluntad se la llama la «voluntad estatal».

Quien, para existir, deba contar con la abulia de otros, es una obra defectuosa de esos otros, al igual que el señor no es más que una chapuza del siervo. Si cesara el sometimiento, se habría acabado el dominio.

Mi *propia voluntad* es la perdición del Estado; por eso se ve estigmatizada por este último como «capricho». La voluntad propia y el Estado son enemigos mortales entre los cuales no puede darse ninguna «paz perpetua». Mientras el Estado se afirma, define a la propia voluntad, al enemigo que no cesa de acosar, como algo irracional, malo, etc., y ella se deja convencer, sí, en realidad ella «es» porque aún se deja convencer: aún no se ha hecho consciente de su existencia y de su dignidad, por consiguiente, aún es imperfecta, fácil de engatusar.

Todo Estado es un *despotismo*, ya sean uno o varios los déspotas, o ya sean, como uno se imagina de una república,

todos soberanos, esto es, en la que cada uno «despotiza» a los demás. Éste es el caso cuando la ley dada en cada ocasión, la voluntad emitida, por ejemplo, de una asamblea popular, deba ser *ley* a partir de ese momento para el individuo, a la que él *debe obediencia* o frente a la cual tiene el *deber* de obediencia. Si alguien pensara que cada individuo del pueblo ha expresado la misma voluntad y que ha resultado una perfecta «voluntad general», esto no alteraría la cuestión. ¿No quedaría vinculado hoy y en el futuro a mi voluntad de ayer? En este caso mi voluntad se habría *petrificado*. ¡La dichosa *estabilidad*! Mi criatura, en concreto una determinada expresión de la voluntad, se habría convertido en mi dueña. Yo, sin embargo, yo, el creador, me vería impedido en mi flujo y disolución. Porque ayer fuese un necio, debería seguir siéndolo toda la vida. Así, en la vida estatal soy, en el mejor de los casos, y también podría decir en el peor de los casos, un siervo de mí mismo. Como ayer emití mi voluntad, hoy carezco de ella; ayer voluntario, hoy obligado.

¿Cómo cambiar esta situación? No reconociendo ningún *deber*, esto es, ni *vinculándome* ni dejándome vincular. Si no tengo ningún deber, tampoco conozco ninguna ley.

«¡Pero querrán vincularme!» Nadie puede encadenar mi voluntad, y soy libre de oponerme.

«¡Todo sería un caos si cada uno pudiera hacer lo que quisiera!» ¿Quién dice que todos pueden hacer lo que quieren? ¿Para qué estás aquí, si no necesitas consentírtelo todo? ¡Defiéndete, así nadie te hará nada! Quien quiera romper tu voluntad, tendrá que vérselas contigo y es tu *enemigo*. Trátale como tal. Si detrás de ti tienes como protección algunos millones, serás un poder imponente y alcanzarás una fácil victoria. Pero si amedrentas al enemigo como poder, aún no eres una autoridad consagrada, para eso él tendría que ser un «buen

ladrón». No os debe ni respeto ni deferencia, aunque esté en guardia ante vuestro poder.

Solemos clasificar a los Estados según las diversas formas en que dividen el «poder supremo». Si lo acapara uno, monarquía; si se reparte entre todos, democracia, etc. ¡El poder supremo! ¿Poder contra quién? Contra el individuo y su «propia voluntad». El Estado ejerce «poder», al individuo no se le permite. El comportamiento del Estado es violento y llama a su poder «derecho», al del individuo «delito». Así pues, el poder del individuo se llama «delito» y sólo mediante el delito rompe el poder del Estado cuando es de la opinión de que el Estado no está sobre él, sino que él está sobre el Estado. Ahora podría, querría, actuar de un modo ridículo y como una persona bien intencionada y exhortaros a no proclamar ninguna ley que afecte a mi propio desarrollo, a mi propia actividad o a mi autocreación. Pero no doy ese consejo. Pues si lo siguierais, no actuaríais con prudencia y yo os habría estafado en mi beneficio. De vosotros no reclamo nada, pues ante cualquier cosa que yo exigiera, responderíais como legisladores despóticos, y deberíais hacerlo, pues un cuervo no puede cantar, al igual que un ladrón no puede vivir sin botín. Más bien pregunto a quienes quieren ser egoístas qué consideran más egoísta, dejarse dar leyes por vosotros y respetarlas o ejercer una desobediencia total, oponer *resistencia*. Gente bondadosa opina que las leyes deben prescribir sólo aquello que el sentimiento del pueblo considera justo y equitativo. Pero ¿qué me importa a mí cómo siente el pueblo? El pueblo podrá estar quizá contra los blasfemos; así pues, promulga una ley contra la blasfemia. ¿Tendré que dejar por ello de blasfemar? ¿Debe ser esa ley para mí más que una orden? ¡Me limito a preguntar!

Del principio de que todo *derecho* y todo *poder* pertenece a la totalidad del pueblo, surgen todas las formas de gobierno.

Pues ninguna de ellas carece de esa invocación a la totalidad, y el tirano, tanto como el presidente o cualquier aristocracia, actúan y ordenan «en nombre del Estado». Están en posesión del «poder estatal» y sería completamente indiferente, si fuera posible, que el pueblo, como totalidad de todos los individuos, o sólo los representantes de esa totalidad, ya sean muchos como en las aristocracias, o uno como en las monarquías, ejerzan ese *poder* estatal. Siempre está la totalidad sobre el individuo, y tiene un poder que se llama *autorizado*, esto es, que es *derecho*.

Frente a la sacralidad del Estado, el individuo es sólo un recipiente del deshonor, el cual contiene «arrogancia, perversión, maledicencia, sarcasmo», en tanto no encuentre digno de reconocimiento a ese santuario, al Estado. La arrogancia espiritual de los servidores del Estado y de los súbditos del Estado tiene penas soberbias contra la «arrogancia» antiespiritual.

Cuando el gobierno designa como punible todo juego del espíritu *contra* el Estado, vienen los liberales moderados y opinan: el humor, la sátira, el chiste, etc., deberían poder brillar, y la *genialidad* debería gozar de libertad. Así pues, no el *hombre individual*, sino el genio es el que debe ser libre. El Estado dice en todo su derecho o el gobierno en su nombre: quien no está conmigo, está contra mí. El humor, el chiste, etc., en suma la ridiculización de la estatalidad, ha socavado desde siempre a los Estados. No es «inocente». Y, además, ¿qué límites se pueden trazar entre chistes culpables e inocentes? Los moderados se quedan confusos ante esta cuestión y todo se reduce a la petición de que el Estado (gobierno) no se muestre tan *sensible*, tan *cosquilloso*. No debe ventear de inmediato malignidad en cosas «inofensivas» y debería mostrarse un poco más «tolerante». La sensibilidad exagerada es una debilidad, evitarla puede ser una virtud digna de alabanza; tan sólo en tiempos de guerra

no se puede ser indulgente, y cualquier cosa que pudiera estar permitida en circunstancias tranquilas, deja de estar permitida en cuanto se declara el estado de excepción. Porque esto es lo que sienten los liberales bienintencionados, se apresuran a declarar que no hay ningún peligro que temer en la «adhesión del pueblo». El gobierno, sin embargo, será más prudente y no se dejará convencer de nada parecido. Sabe muy bien cómo contentar a alguien con buenas palabras y no se conformará con ese plato de muestra.

Pero uno quiere su patio de recreo, pues es un niño y no quiere estar como un adulto. La juventud no conoce ninguna virtud.

Tan sólo se regatea por ese patio de recreo, por un par de horas de juego. Únicamente se exige que el Estado no sea, como un padre malhumorado, demasiado gruñón. Debe permitir algunas procesiones de asno y carnavales como la Iglesia los permitía en la Edad Media. Los tiempos, en cambio, en que esto se podía conceder sin peligro, han pasado. Niños que una vez han gozado de libertad y han pasado una hora sin la amenaza de la férula, ya no quieren volver a la *celda.* Pues la libertad ya no es un complemento de la celda, un *descanso* refrescante, sino un antagonismo, un «o lo uno o lo otro». En suma, el Estado no debe tolerar nada o tolerarlo todo y sucumbir; tiene que ser completamente sensible o ser tan insensible como un cadáver. Se ha terminado con la tolerancia. Se extiende el dedo y uno se toma la mano. Aquí ya no hay lugar para bromas, y todo humor, chiste, etc., se torna en pura gravedad.

El griterío de los «liberales» para obtener libertad de prensa va contra su propio principio, contra su verdadera *voluntad.* Quieren lo que *no quieren,* esto es, desearían, quisieran. Por esta razón cambian con tanta facilidad cuando se da la denominada libertad de prensa, entonces querrían censura. Natural.

El Estado también es sagrado para ellos, así como la costumbre, etc. Sólo se comportan con ella como chiquillos maleducados y avispados que intentan aprovecharse de la debilidad de los padres. El papá Estado debe permitirles decir algo que no le guste, pero el papá tiene razón cuando con mirada severa pone coto a sus habladurías. Si reconocen en él a su papá, tienen que permitir en su presencia la censura del discurso, como todo niño.

Déjate dar el derecho por otro, no podrás dejar de aceptar de él la injusticia; si de él procede la justificación y la recompensa, espera también de él su acusación y su castigo. El derecho va de la mano de la injusticia, la legalidad del *delito.* ¿Qué eres *tú*? ¡Eres un *delincuente*!

«¡El delincuente es el delito más propio del Estado!», dice Bettina[47]. Se puede aceptar esta afirmación aunque Bettina no lo entienda precisamente así. En el Estado, el yo desbocado, el yo como yo sólo me pertenezco a mí mismo, no contribuye a mi consumación y realización. Todo yo es desde su nacimiento un delincuente contra el pueblo y el Estado. Por eso el Estado nos vigila a todos, en cada uno ve a un egoísta, y teme a los egoístas. Presupone lo peor en cada uno de ellos, y tiene cuidado, un cuidado policial, de que «el Estado no reciba ningún daño», «ne quid respublica, detrimenti capiat». El yo desenfrenado, y eso es lo que somos en origen, y lo que seguimos siendo en nuestro secreto interior, es el continuo delincuente en el Estado. El hombre que se conduce por su osadía, su voluntad, su desconsideración y temeridad, se ve rodeado por espías del Estado y del pueblo. ¡Digo del pueblo! El pueblo –gente de buen corazón, no sabéis lo que tenéis en él–, el pueblo está

(47) Bettina von Arnim (anónimo), *Dies Buch gehört dem König,* Berlín, 1843, p. 376.

impregnado de espíritu policial. Sólo quien niega su yo, quien ejerce la «negación de sí mismo», es agradable al pueblo.

Bettina, en el libro mencionado, es lo suficientemente bondadosa como para considerar enfermo al Estado y confiar en su recuperación, una recuperación que puede lograrse a través de los «demagogos»[48]. Tan sólo que no está enfermo, sino con plenas fuerzas, cuando aparta de sí a los demagogos que quieren obtener algo para el individuo, para «todos». Entre sus adeptos se encuentran los mejores demagogos y líderes populares. Según Bettina[49], «el Estado tiene que desarrollar el germen de la libertad, si no es una madre desnaturalizada y procura inmundicias como alimento». Pero él no puede obrar de otra manera, pues al cuidar de la humanidad (lo que, por lo demás, ya debería ser el Estado «humano» o «libre»), el «individuo» es para él una inmundicia. Con cuánto acierto habla, en cambio, el alcalde[50]: «¿Cómo? ¿Que el Estado no tiene ninguna otra obligación que ser el cuidador de enfermos sin remedio? No es posible. Desde siempre el Estado sano se ha librado de la materia enferma, pero no se ha mezclado con ella. No necesita actuar de manera tan económica con sus humores». Podar las ramas enfermas para que las demás florezcan. Uno no se estremece por la dureza del Estado, su moral, su política y religión le obligan a ello. No se le culpa de frigidez, su compasión se resiste a ello, pero su experiencia sólo encuentra su salud en esa severidad. Hay enfermedades en las que sólo ayudan los medios más drásticos. El médico que reconoce la enfermedad como tal, pero recurre titubeante a los paliativos, nunca logrará acabar con ella, pero sí hacer que sucumba el

(48) P. 376.
(49) P. 374.
(50) P. 381-2.

paciente tras un padecimiento más breve o más largo. La pregunta de la señora consejera: «Si aplica la muerte como el medio más drástico, ¿cómo se puede curar?» No funciona. El Estado no aplica la muerte contra sí mismo, sino contra un miembro enojoso; arranca el ojo que le disgusta, etc.

«Para el Estado enfermo el único camino de salvación es dejar que el hombre se desarrolle»[51]. Si se entiende aquí, como Bettina, el hombre como el concepto «Hombre», tiene razón: el Estado «enfermo» sana gracias al desarrollo del Hombre, pues, cuanto más locos están los individuos por «el Hombre», más presente se hace el Estado. Si se refiere, en cambio, al individuo, a «todos» (y mitad de esto y mitad de aquello es lo que hace asimismo la autora, pues queda confusa en cuanto «al Hombre»), sonaría algo así: ¡para una banda de ladrones enferma el único camino de salvación se encuentra en dejar que el ciudadano leal se desarrolle en ella! Por esa razón sucumbiría la banda de ladrones como tal, y como ella lo sabe, prefiere acabar con todo aquel que posee el rasgo de convertirse en un «tipo decente».

En este libro Bettina es una patriota o, poco más, una filántropa, una bienhechora de la humanidad. Ella está tan insatisfecha con las circunstancias imperantes como ellas lo están con el título fantasmal de su libro y con todos los que quisieran volver a la buena y vieja fe, así como a todo lo que depende de ella. Tan sólo que ella piensa de manera inversa: que los políticos, servidores del Estado y diplomáticos corrompen el Estado, mientras que éstos culpan de lo mismo a los malintencionados, a los «seductores del pueblo».

¿Qué otra cosa es el delincuente común que uno que ha cometido el funesto descuido de aspirar a lo que es el pueblo,

(51) P. 385.

en vez de buscar lo suyo? Ha buscado el bien despreciable y *ajeno*, ha hecho lo que hacen los creyentes: aspirar a lo que es Dios. ¿Qué hace el sacerdote al sermonear al delincuente? Le muestra la gran injusticia que ha cometido al haber profanado con su acto lo consagrado por el Estado, su propiedad (en la que se debe incluir la vida de sus ciudadanos). En su lugar, preferiría mostrarle que se ha *ensuciado* por no haber despreciado lo ajeno y haberlo considerado digno de robo: él podría, si no fuera un cura. Habla con el considerado delincuente como con un egoísta, y el delincuente se avergonzará, no por haber cometido un delito contra vuestras leyes y vuestros bienes, sino por tener el valor de eludir vuestras leyes y de anhelar vuestros bienes; se avergonzará por no haberos despreciado junto con lo vuestro, por haber sido demasiado poco egoísta. Pero no podéis hablar de forma egoísta con él, pues no sois tan grandes como un delincuente, ¡vosotros no rompéis nada! No sabéis que un yo propio no puede dejar de ser un delincuente, que el delito es su vida. Y, sin embargo, deberíais saberlo, pues creéis que «todos nosotros somos pecadores»; pero pensáis escapar del pecado con engaños, no comprendéis –pues sois temerosos del demonio– que la culpa es el valor de un hombre. ¡Oh, si fuerais culpables! Pero sois «justos». Bueno, ¡sed entonces justos con vuestro soberano!

Cuando la conciencia cristiana o el hombre cristiano redacta un código penal, ¿cuál otro puede ser el concepto del *delito* que la *falta de corazón*? Toda ofensa a una *relación de corazón*, todo *comportamiento sin corazón* contra un ser sagrado es un delito. Cuanto más cordial deba ser la relación, más manifiesto es su escarnio y más digno de castigo el delito. Todo el que está sometido al soberano le debe de amar; negar ese amor es una traición digna de la pena capital. El adulterio es una crueldad digna de castigo, no se tiene corazón, ningún entusiasmo ni «pathos» por

la santidad del matrimonio. Mientras el corazón o el ánimo dicten leyes, sólo el hombre de corazón o apacible disfrutará de la protección de las leyes. Que el hombre de sentimientos promulgue las leyes, quiere decir sólo que el hombre *moral* las promulga. Queda prohibido todo lo que contradice el «sentimiento moral» de estos hombres. ¿Cómo no debería ser infame y criminal a sus ojos, por ejemplo, la infidelidad, la defección, el perjurio, en suma, toda *ruptura radical*, todo desgarro de vínculos venerables? Quien rompe con estas exigencias del sentimiento, tiene como enemigos a todos los hombres morales, a todos los hombres de sentimiento. Tan sólo los Krummacher y consortes son la gente justa para redactar consecuentemente un código penal del corazón, como demuestra hasta la saciedad cierto proyecto de ley. La consecuente legislación del Estado cristiano tiene que ponerse por entero en las manos de los *curas*, y no será pura y lógica mientras sea elaborada sólo por *servidores de curas*, que siempre son *medio curas*. Sólo entonces se constatará como un delito imperdonable toda falta de acomodación, toda falta de corazón; sólo entonces será condenable toda excitación del sentimiento; será anatemizada toda objeción de la crítica y de la duda; sólo entonces el hombre particular será en origen un delincuente convicto ante la conciencia cristiana.

Los hombres de la Revolución hablaron a menudo de la «justa venganza» del pueblo como de su «derecho». Aquí coinciden venganza y derecho. ¿Es éste un comportamiento de un yo con el yo? El pueblo grita que el partido contrario ha cometido el mismo «crimen». ¿Puedo aceptar que alguien cometa un crimen contra mí, sin admitir que él debe actuar como yo considero bueno y justo? Y a esa actuación la llamo justa, buena, etc.; lo que se desvía de ella lo llamo un delito. Por consiguiente, pienso que los demás deberían perseguir conmigo *el mismo* fin, esto es, no los trato como a individuos que portan

su propia ley en su interior, aunque la portan y viven según ella, sino como seres que deben obedecer una ley «racional». Yo dispongo lo que es «el Hombre» y lo que significa actuar de forma «verdaderamente humana», y exijo de cada uno que esta ley se torne para él en norma e ideal, en caso contrario se mostrará como «pecador y delincuente». ¡Sobre el «culpable» recaerá la «pena de la ley»!

Aquí se ve cómo es de nuevo «el Hombre» quien también pone en el camino el concepto de delito, de pecado, y con ello de derecho. Un hombre en quien no se reconozca «al Hombre», es «un pecador, un culpable».

Sólo contra algo sagrado hay criminales; tú contra mí nunca podrás ser un criminal, sino sólo un enemigo. Pero no odiar a quien viola lo sagrado es ya un crimen, como St. Just clamó contra Danton: ¿Acaso no eres un criminal y responsable por no haber odiado a los enemigos de la patria?

Si se entiende, como en la Revolución, aquello que «es el Hombre» como el «buen ciudadano», de este concepto «del Hombre» se dan los conocidos «crímenes y delitos políticos».

Con todo, el individuo, el hombre particular, se considera una hez, mientras que se honra, en cambio, al hombre general, «al Hombre». Según se llame ese fantasma, cristiano, judío, musulmán, buen ciudadano, súbdito leal, libre, patriota, etc., cae cada uno ante el «Hombre» victorioso, tanto aquellos que quisieran imponer un concepto distinto del Hombre, como aquellos que quieren imponer*se*.

Y con esta bendición se hace una carnicería en nombre de la ley, del pueblo soberano, de Dios, etc.

Si los perseguidos se ocultan y defienden con astucia ante los jueces severos y clericales, entonces se los califica de «hipócritas», como St. Just a los que acusa en el discurso contra Danton. Uno tiene que ser un necio y entregarse a su Moloch.

Los delitos surgen de las *ideas fijas*. La santidad del matrimonio es una idea fija. De su santidad se deriva que la infidelidad es un *delito* y, por lo tanto, una concreta ley matrimonial establece una pena más corta o más larga en caso de su incumplimiento. Pero esta pena debe ser entendida por quienes consideran que la «libertad es algo sagrado» como un delito contra la libertad, y sólo en este sentido la opinión pública también ha estigmatizado la ley matrimonial.

La sociedad quiere que cada uno tenga su derecho, pero sólo el sancionado por la sociedad, el derecho social, no realmente el derecho de *cada uno*. *Yo*, en cambio, me doy o me tomo el derecho de mi propia omnipotencia y soy un delincuente impenitente contra todo poder superior. Propietario y creador de mi derecho, no reconozco ninguna otra fuente del derecho que yo mismo, ni Dios, ni el Estado, ni la naturaleza, ni siquiera el hombre con sus «eternos derechos humanos», ni el derecho humano ni el divino.

El derecho «por y para sí mismo», esto es, ¡sin ninguna relación conmigo! «Derecho absoluto», esto es, ¡separado de mí! ¡Algo que es por y para sí! ¡Algo absoluto! ¡Un derecho eterno como una verdad eterna!

El derecho, según la visión liberal, tiene que ser vinculante para mí, puesto que ha sido introducido por la *razón humana*, frente a la cual *mi razón* no es más que insensatez. Antes se afanaban contra la débil razón humana en nombre de la razón divina; ahora lo hacen en nombre de la fuerte razón humana contra la egoísta, a la que se rechaza como insensata. Y, sin embargo, la calificada como «insensata» es la única real. Ni la razón divina ni la humana, sino sólo la tuya y la mía es real, puesto que tú y yo lo somos.

El pensamiento del derecho es originalmente mi pensamiento o tiene su origen en mí. Pero si ha surgido de mí, se ha

emitido la «palabra», entonces se ha «hecho carne», una *idea fija*. Ya no puedo librarme del pensamiento; ya puedo dar todas las vueltas que quiera, él estará ante mí. Así pues, los hombres del pensamiento «derecho», que ellos mismos crearon, no pudieron seguir siendo sus dueños. Se les escapó la criatura. Éste es el derecho absoluto, el absuelto o disuelto por mí. Mientras lo veneremos como absoluto, no podremos volverlo a consumir y nos quitará la fuerza creadora; la criatura es más que el creador, es «por y para sí».

No dejes que el derecho ande libre por ahí, llévalo a su origen, a tu interior, así será *tu* derecho, y será justo lo que a ti te convenga.

El derecho ha tenido que sufrir un ataque desde su mismo interior, esto es, desde la perspectiva del derecho, al declarar la guerra el liberalismo al «privilegio».

Privilegiado y con *igualdad de derechos*, en torno a estos dos conceptos se produce una lucha tenaz. Permitir y prohibir significan lo mismo. Pero ¿dónde se podría encontrar un poder, ya fuera imaginario, como Dios, la ley, o real, como yo o tú, ante el cual no todos estuvieran en igualdad de condiciones, esto es, no se reconociese ninguna apariencia de la persona? Dios ama a todos por igual cuando se le reza, a la ley todos le resultan igualmente gratos siempre que sean legales; si el amante de Dios o de la ley es jorobado o inválido, pobre o rico, etc., no le importa ni a Dios ni a la ley, al igual que si te estás ahogando, te da igual que el salvador sea un negro o el caucásico más perfecto, incluso un perro no te resultaría menos valioso en esa situación que un hombre. Pero, si lo miramos a la inversa ¿para quién no sería cada uno un preferido o un postergado? Dios castiga a los malos con su ira, la ley pena a los ilegales, tú te dejarías convencer en todo momento por uno y señalarías al otro la puerta.

La «igualdad de derechos» es una fantasmagoría, pues el derecho no es ni más ni menos que permiso, esto es, una *cuestión de gracia* que, por lo demás, uno puede adquirir por su merecimiento, pues la gracia y el merecimiento no se excluyen mutuamente, puesto que la gracia también quiere ser «merecida» y nuestra sonrisa indulgente sólo recae sobre quien nos la sabe arrebatar.

Así se sueña con que «todos los ciudadanos del Estado deben estar los unos al lado de los otros con igualdad de derechos». Como ciudadanos del Estado son todos, con seguridad, iguales ante el Estado, pero éste los dividirá, preferirá o postergará según sus distintas finalidades y los tendrá que diferenciar aún más como buenos y malos ciudadanos.

Bruno Bauer liquida la cuestión judía desde la perspectiva de que el «privilegio» no está justificado. Como el judío y el cristiano se aventajan mutuamente en algo y consisten exclusivamente en esa ventaja, caen ante la mirada del crítico en la insignificancia. La misma censura afecta al Estado, que justifica su ventaja y la acuña como una «prerrogativa» o privilegio, mediante lo cual, sin embargo, se arruina su vocación de convertirse en un «Estado libre».

Hay algo en lo que cada uno aventaja al otro, en concreto en el «sí mismo» o en su unicidad, en eso cada uno posee una exclusividad.

Y de nuevo cada uno hace valer tan bien como puede su peculiaridad frente a un tercero y, si le quiere ganar de otra forma, intenta que se muestre ante él de la manera más atractiva.

¿Debe ser insensible entonces el tercero frente a la diferencia existente entre el uno y el otro? ¿Se exige eso del Estado libre o de la humanidad? Entonces tanto el Estado libre como la humanidad deberían carecer absolutamente de un interés propio y ser incapaces de desarrollar un interés por cualquiera.

Con tanta indiferencia no se pensó ni a Dios, que separa a los suyos del mal, ni al Estado, que sabe distinguir los buenos ciudadanos de los malos.

No obstante, se busca a ese tercero que ya no distribuye ningún «privilegio». Entonces se le llama el «Estado libre» o la humanidad o como se quiera.

Como el cristiano y el judío, por esta razón, se ven rebajados por Bruno Bauer, ya que afirman sus privilegios, deberían y tendrían que liberarse de sus limitadas perspectivas mediante la negación de sí mismos o mediante el altruismo. Si renunciaran a su «egoísmo», cesaría la mutua injusticia y con ella la religiosidad cristiana y judía: ninguna de ellas necesitaría querer ser algo diferente.

Si renuncian, sin embargo, a esa exclusividad, aún no habrían abandonado el suelo en que se entabló su hostilidad. En todo caso encontrarían a un tercero al que podrían unirse, una «religión general», una «religión de la humanidad» o algo parecido, en suma, una igualación que no necesitaría ser mejor que la que se produciría si todos los judíos se convirtieran al cristianismo, mediante lo cual, asimismo, el «privilegio» de uno finalizaría ante el del otro. Se habría eliminado, ciertamente, la *tensión*, sólo que la esencia de las dos no consistía en ésta, sino en su vecindad. Como religiones diferentes tenían que estar necesariamente en una relación tensa y, por tanto, la desigualdad permanecerá para siempre. Esto, que tengas una relación tensa conmigo y te afirmes mediante tu singularidad o peculiaridad, no es un fallo tuyo. No necesitas ceder o negarte a ti mismo.

Se capta la importancia de la oposición de manera muy *formal* y débil cuando sólo se la quiere «disolver» con el fin de hacer un espacio «unificador» para un tercero. En realidad, esa oposición merece ser *intensificada*. Como judío y cristiano estáis en

una oposición mínima y sólo aspiráis a la religión, al igual que se puede aspirar a la barba del Emperador o a una bagatela. Aunque enemigos en la religión, en el *resto* seguís siendo buenos amigos y, por ejemplo, iguales como seres humanos. Con todo, el resto en cada uno también es diferente y no ocultaréis por mucho tiempo vuestra diferencia si lo reconocéis por completo y cada uno se afirma como *único* desde los pies a la cabeza. Entonces, es cierto, se habrá disuelto la anterior diferencia, pero sólo porque uno más fuerte la ha acogido en su interior.

Nuestra debilidad no consiste en que estemos en oposición a otros, sino en que no lo estemos del todo, esto es, porque no nos hayamos *separado* completamente de ellos, o porque busquemos una «comunidad», un «vínculo», ya que en esa comunidad compartimos un ideal. ¡Una fe, un Dios, una idea, un sombrero para todos! Si todos cupieran bajo un sombrero, ninguno necesitaría quitarse el sombrero ante el otro.

La última y más decisiva oposición, la del único frente al único, en el fondo está por encima de lo que se entiende por oposición, sin, no obstante, llegar a reducirse a una «unidad» o unificación. Como único no tienes nada en común con el otro y por eso tampoco algo que te separe y algo hostil. No buscas en un *tercero* el derecho contra él y no estás con él en el «terreno del derecho» ni en ningún otro terreno comunitario. La oposición desaparece en la completa *separación* o en la unicidad. Esto podría considerarse como una nueva comunidad o una nueva igualdad, tan sólo que la igualdad consiste aquí precisamente en la desigualdad y ella misma no es otra cosa que desigualdad: una desigualdad igual y, además, sólo para aquel que establece una «comparación».

La polémica contra el «privilegio» constituye un rasgo característico del liberalismo, que ataca al «privilegio» porque apela al «derecho». Pero no puede dejar de atacarlo, pues los

privilegios caen tan poco como el derecho, ya que no son más que formas del derecho. El derecho, en cambio, se desmorona en la nada cuando se ve devorado por el poder, esto es, cuando se llega a la conclusión de que el poder precede al derecho. Todo el derecho se explica entonces como privilegio, y el privilegio, a su vez, como poder, como *superpoder*.

Pero la poderosa lucha contra el superpoder, ¿no mostrará otro rostro muy distinto al de la lucha modesta contra el privilegio que se tiene que producir ante un primer juez, el «derecho», según el sentido del juez?

Para finalizar tengo que retirar la forma de expresión incorrecta que había querido emplear mientras revolvía en las entrañas del derecho, dejando al menos la palabra. Pero con el concepto también la palabra pierde su sentido. Lo que llamé «mi derecho», ya no es «derecho», pues el derecho sólo puede ser dado por un espíritu, ya sea el espíritu de la naturaleza o el de la especie, de la humanidad, de Dios, de Su Santidad, etc. Lo que tengo sin un espíritu justificador, lo tengo sin derecho, lo tengo única y exclusivamente por mi *poder*.

No reclamo ningún derecho, por eso tampoco necesito reconocer ninguno. Lo que puedo obtener, lo obtengo, y lo que no puedo obtener, a eso no tengo ningún derecho, y ni me consolaría ni me vanagloriaría con mi derecho imprescriptible.

Con el derecho absoluto cesa también el derecho mismo, se suprime al mismo tiempo el dominio del «concepto de derecho». Pues no se puede olvidar que desde entonces nos han dominado conceptos, ideas o principios, y que entre esos dominadores desempeñó uno de los papeles más importantes el concepto de derecho o el de la justicia.

Autorizado o no, no me importa; soy *poderoso*, quedo autorizado por mí mismo y no necesito de ninguna otra autorización o permiso.

El derecho no es más que una manía producida por un fantasma; poder..., eso es lo que soy yo mismo, yo soy el poderoso y el propietario del poder. El derecho está sobre mí, es absoluto, y existe en unas alturas tan inaccesibles que de él no cae sobre mí ninguna gracia. El derecho es un don de la gracia del juez; el poder y la potencia sólo existen en mí, el poderoso y potente.

2. Mi relación

En la sociedad humana se puede, como máximo, satisfacer la demanda humana, mientras que la egoísta siempre se queda corta.

Como a nadie se le puede escapar que el presente muestra su más vivo interés por la cuestión «social», y más que por otra cuestión, por esta razón también hay que dirigir una atención especial a la sociedad. Si ese interés fuese menos apasionado y ciego, no se perdería tan fácilmente de vista a los individuos en la sociedad, y se reconocería que una sociedad no se puede renovar mientras quienes la constituyan y la formen sigan siendo los de siempre. Si surgiera, por ejemplo, una sociedad en el pueblo judío que difundiera una nueva fe sobre la tierra, esos apóstoles no podrían seguir siendo fariseos.

Como eres, así te das, así te comportas frente a los hombres: un hipócrita como un hipócrita, un cristiano como un cristiano. Por eso el carácter de una sociedad queda determinado por el carácter de sus miembros: ellos son sus creadores. Esto es lo que se debería comprender al menos, aunque uno mismo no quiera examinar por sí mismo el concepto de «sociedad».

Siempre lejos de llegar a su completo desarrollo y validez, hasta ahora los hombres no han fundado las sociedades en sí mismos, más bien sólo han fundado «sociedades» y han podi-

do vivir en sociedades. Las sociedades siempre eran personas, personas poderosas, también llamadas «personas morales», esto es, fantasmas, ante los cuales el individuo tenía la antena adecuada: el temor a los fantasmas. Tales fantasmas se pueden designar de la forma más conveniente con el nombre de «pueblo» y el respectivo «pueblecito»: el pueblo de los patriarcas, el pueblo de los helenos, etc., finalmente el pueblo humano, la humanidad (Anarcharsis Cloot soñaba con la «nación» de la humanidad), luego las subdivisiones de este «pueblo», que podía y debía tener sus sociedades especiales, el pueblo español, francés, etc., en cuyo interior se encontraban asimismo las clases sociales, las ciudades, en suma, todo tipo de corporaciones, cuyo extremo queda representado por el «pueblecito» de la *familia*. En vez de decir que la persona espectral de todas las sociedades habidas hasta ahora ha sido el pueblo, se podrían mencionar también los dos extremos, en concreto o la «humanidad» o la «familia», las dos consideradas como las «unidades más naturales». Elegimos la palabra «pueblo», porque se ha emparentado su origen con la voz griega «polloi», «los muchos» o la «multitud», pero más quizá porque las «aspiraciones nacionales» están a la orden del día y porque los nuevos rebeldes aún no se han sacudido de encima esa persona ilusoria, aunque, por otra parte, la última consideración debería dar ventaja a la expresión «humanidad, ya que en todas partes se ha comenzado a generar un tremendo entusiasmo por la «humanidad».

Así pues, el pueblo –la humanidad o la familia–, según parece, desde entonces ha ocupado la escena de la Historia: no debería elevarse en estas sociedades ningún interés egoísta, sino únicamente intereses generales, nacionales o populares, intereses de clase, familiares e «intereses humanos en general». Pero ¿quién ha derribado a los pueblos, de cuya decadencia nos habla

la historia? ¡Quién si no el egoísta que buscaba *su* satisfacción! Una vez que se deslizaba el interés egoísta, la sociedad se corrompía y se precipitaba en su disolución, como, por ejemplo, demuestra la Romanidad con su elaborado derecho privado, o el cristianismo con la imparable «autodeterminación racional», la «conciencia de sí mismo», la «autonomía del espíritu».

Del pueblo cristiano han surgido dos sociedades, cuya duración estará ligada a la existencia de ese mismo pueblo: son las sociedades *Estado* e *Iglesia*. ¿Pueden ser llamadas una unión de egoístas? ¿Perseguimos en ellas un interés egoísta, personal, propio, o perseguimos en ellas uno popular (esto es, en interés del *pueblo* cristiano), en concreto un interés estatal o eclesiástico? ¿Puedo y se me permite ser en ellas yo mismo? ¿Puedo pensar y actuar como quiero, puedo manifestarme, gozar y comportarme como quiero? ¿Acaso no debo dejar intactas la majestad del Estado y la santidad de la Iglesia?

Bien, no puedo como quiero. Pero ¿encontraré en cualquier otra sociedad una libertad de poder tan amplia? ¡Desde luego que no! ¿Podríamos darnos entonces por satisfechos? ¡De ninguna manera! Es muy diferente si me enfrento contra un yo o contra un pueblo, contra algo general. Allí soy un enemigo de mi enemigo de igual condición, aquí un tutelado despreciable y coaccionado; allí nos enfrentamos hombre contra hombre, aquí soy un niño de colegio que no puede lograr nada contra sus compañeros porque éstos llaman en su ayuda a sus padres y madres y se protegen entre sus brazos, mientras que yo recibo una reprimenda por ser un niño maleducado que además es incapaz de «razonar»; allí lucho contra un enemigo corpóreo, aquí contra la humanidad, contra algo general, contra la «majestad», contra un espectro. Pero para mí no es sagrada ninguna majestad, ningún límite es sagrado, nada que yo sepa vencer. Tan sólo lo que no puedo vencer sigue limitando mi

poder, y yo, con ese poder limitado, soy provisionalmente un yo limitado, no limitado por un poder *fuera* de mí, sino limitado por la escasez provisional de un poder *propio*, por mi propia *impotencia*. «¡La guardia muere, pero no se rinde!» ¡Ante todo un enemigo corpóreo!

«Me atrevo con todo enemigo
Al que puedo ver y mirar a los ojos,
Que, lleno de valor, también despierte el valor en mí, etc.»

Es cierto que, con el tiempo, han sido suprimidos muchos privilegios, pero sólo en aras del bien común, del Estado y del bien del Estado, de ninguna manera para el fortalecimiento de lo mío. La sumisión hereditaria, por ejemplo, se suprimió para que quedase fortalecido el único sucesor, el soberano del pueblo, el poder monárquico. La sumisión hereditaria entre los individuos se intensificó con esa medida. Sólo a favor del monarca, eso quiere decir: los privilegios han recaído en el «príncipe» y en la «ley». En Francia los ciudadanos no son súbditos hereditarios del rey, pero sí de la «ley» (de la *Charte*). Se mantuvo el *sometimiento*, entonces el Estado cristiano reconoció que el hombre no puede servir a dos señores (al patrón y al príncipe, etc.), por eso uno de ellos obtuvo todos los privilegios; él puede a su vez elevar a uno por encima de otros, puede hacer «personas de condición elevada».

Pero ¿qué me importa a mí el bien común? El bien común como tal no es *mi bien*, sino la cumbre de la *negación de mí mismo*. El bien común puede dar gritos de júbilo mientras yo tengo que obedecer; el Estado puede brillar de esplendor, mientras yo vivo en la miseria. ¿Dónde reside la necedad de los políticos liberales si no es en que enfrentan al pueblo con el gobierno y hablan de derechos del pueblo? Aquí el pueblo debe ser maduro, etc. ¡Como si pudiera ser maduro quien no

tiene boca! Sólo el individuo puede ser maduro. Así queda invertida la cuestión de la libertad de prensa cuando se apela a ella como a un «derecho del pueblo». Ella es sólo un derecho, o mejor, el poder del *individuo*. Si un pueblo tiene libertad de prensa, *yo* no la tengo por más que viva en ese pueblo: una libertad popular no es *mi* libertad, y la libertad de prensa como libertad popular tiene que ir acompañada de una ley de prensa dirigida contra *mí*.

Esto es lo que se debe hacer valer contra las actuales aspiraciones a la libertad:

¡La libertad *popular* no es *mi* libertad!

Consideremos las categorías libertad popular y derecho popular, por ejemplo, el derecho popular de cada uno a portar armas. ¿Acaso no se pierde ese derecho? El derecho propio no se puede perder, pero sí un derecho que no me pertenece a mí, sino al pueblo. Puedo ser encerrado en aras de la libertad popular, como presidiario puedo perder el derecho de portar armas.

El liberalismo aparece como el último intento de una creación de la libertad popular, una libertad de la comunidad, de la «sociedad», de lo general, de la humanidad, del sueño de una humanidad emancipada, de un pueblo emancipado, de una comunidad emancipada, de una «sociedad» emancipada.

Un pueblo sólo puede ser libre a costa del individuo; pues en esta libertad no es el individuo el asunto principal, sino el pueblo. Cuanto más libre es el pueblo, más sometido queda el individuo: el pueblo ateniense creó precisamente el ostracismo en su periodo más libre, desterró a los ateos, envenenó al pensador más honrado.

Cuánto se venera a Sócrates por su conciencia, que le permitió resistirse al consejo de escapar de la mazmorra. Pero no es más que un necio que reconoce el derecho de los atenienses

a sentenciarle. Por eso se merece lo que le ocurrió. ¿Por qué permanece con los atenienses en el mismo terreno? ¿Por qué no rompe con ellos? Si hubiera sabido o hubiese podido saber qué era él, no habría reconocido la pretensión de esos jueces ni su derecho. Que *no huyera* fue un signo de su debilidad, de su idea fija, de tener aún algo en común con los atenienses, o de la opinión de que él era un miembro, un simple miembro de ese pueblo. Pero él era más bien ese pueblo en persona y sólo podía ser su propio juez. No había *ningún juez sobre él*, en realidad habría podido pronunciar una sentencia abierta sobre él mismo y no considerar digno al Pritaneo. En eso debería haberse quedado, y como no hubiera pronunciado ninguna condena a muerte contra sí mismo, habría despreciado la de los atenienses y habría huido. Pero él se sometió y reconoció en el *pueblo* a su *juez*, se creyó pequeño ante la majestad del pueblo. Al someterse al *poder*, ante el que sólo él podía sucumbir, como si fuera un «derecho», cometió traición contra sí mismo, fue *virtud*. A Cristo, quien al parecer no hizo empleo del poder sobre sus legiones celestiales, le atribuyen los narradores el mismo escrúpulo. Lutero hizo muy bien y actúo con astucia al garantizar por escrito su seguridad en su gesto de Worms, y Sócrates tendría que haber sabido que los atenienses eran sus *enemigos*, y tan sólo él su propio juez. La autoilusión de un «estado jurídico», «leyes», etc., tenía que haber dado paso al conocimiento de que la relación era una relación de *poder*.

La libertad griega terminó con sofisterías e intrigas. ¿Por qué? Porque el griego medio aún fue más incapaz de sacar aquella consecuencia que ni siquiera su héroe del pensamiento, Sócrates, había logrado sacar. ¿Qué otra cosa es sofistería salvo una forma de aprovechar algo establecido sin suprimirlo? Podría añadir «para el propio provecho», pero a fin de cuentas se trata de «aprovechamiento». Así de sofistas son los teólogos,

que «interpretan y dan vueltas» a la palabra de Dios; ¿a qué le podrían dar vueltas si no hubiese una palabra de Dios ya «establecida»? Lo mismo ocurre con esos liberales que hurgan en, y dan vueltas a, lo «establecido». Son tan tergiversadores como aquellos tergiversadores del derecho. Sócrates reconoció el derecho, la ley; los griegos mantuvieron todo el tiempo la autoridad de la ley y del derecho. Si con ese reconocimiento querían al mismo tiempo sacar su provecho, si cada uno quería afirmar el suyo, lo tenían que buscar en la tergiversación del derecho o en la intriga. Alcibíades, un intrigante genial, inicia el periodo de la «decadencia» ateniense; el espartano Lisandro y otros muestran que la intriga se había tornado algo griego en general. El *derecho* griego, en el que se basaban los *Estados* griegos, tuvo que ser tergiversado y socavado por los egoístas en el interior de esos Estados, y los *Estados* sucumbieron para que los *individuos* fueran libres; el pueblo griego cayó porque los individuos sacaban menos de ese pueblo que de sí mismos. Todos los Estados, todas las constituciones e Iglesias, etc., han sucumbido por la *salida* del individuo, pues el individuo es el enemigo irreconciliable de toda *generalidad*, de todo *vínculo*, esto es, de toda atadura. Sin embargo, se sigue creyendo erróneamente hasta el día de hoy que el hombre necesita «vínculos sagrados», él, el enemigo mortal de todo «vínculo». La historia universal muestra que aún no ha quedado un vínculo sin romper; muestra que el hombre se defiende infatigablemente contra todo vínculo y, sin embargo, se sigue aspirando con ceguera a establecer nuevos vínculos, y se cree haber llegado a uno justo cuando una denominada constitución libre establece un bello vínculo constitucional. Los vínculos de las Órdenes, los de la confianza entre «...» parecen haberse reblandecido poco a poco, pero esos lazos no han llegado a ser mucho más que tirantes o corbatas.

Todo lo sagrado es un vínculo, una atadura.

Todo lo sagrado será y deberá ser tergiversado por tergiversadores del derecho. Por eso nuestro presente tiene tal cantidad de tergiversadores en todas las esferas. Preparan el quebrantamiento del derecho, la anarquía.

Pobres atenienses a quienes se ha acusado de sofistería, y pobre Alcibiades, al que se ha acusado de intrigante. Eso fue lo mejor de vosotros, vuestro primer paso hacia la libertad. Vuestro Esquilo, Herodoto, etc., sólo querían un *pueblo* griego libre; vosotros, en cambio, presentisteis algo de *vuestra* propia libertad.

Un pueblo oprime a aquellos que destacan sobre *su majestad* mediante el ostracismo contra los ciudadanos poderosos; mediante la inquisición contra los herejes de la Iglesia; mediante la inquisición contra los traidores del Estado, etc.

Pues al pueblo sólo le importa la afirmación de sí mismo; exige «sacrificio patriótico» de cada uno. Por consiguiente, cada uno *por sí mismo* le resulta indiferente, una insignificancia, y no puede hacer, ni siquiera permitir, lo que el individuo, y tan sólo él, puede hacer, en concreto su *realización*. Injusto es todo pueblo y todo Estado contra el *egoísta*.

Mientras exista aún «una» institución que el individuo no pueda disolver, seguirá quedando lejos la particularidad y la posibilidad de pertenecerme a mí mismo. ¿Cómo puedo ser libre, por ejemplo, si me vinculo por un juramento a una constitución, a una «Charte», a una ley, o debo «entregarme a mi pueblo en cuerpo y alma»? ¿Cómo puedo ser particular si mis capacidades sólo se pueden desarrollar hasta que comiencen a perturbar la armonía de la sociedad?» (Weitling).

La decadencia de los pueblos y de la humanidad es la que *me* invitará a elevarme.

Escucha, precisamente ahora, en el momento en que escribo estas líneas, comienzan a sonar las campanas para conmemorar mañana la milenaria existencia de nuestra querida Alemania.

¡Suena, suena su canto fúnebre! Sonáis asaz solemnes, como si moviera vuestra lengua la sospecha de que entonáis el acompañamiento a un muerto. El pueblo alemán y los pueblos alemanes tienen una historia de mil años a sus espaldas: ¡qué vida más larga! Id pues al eterno descanso, de donde no os levantaréis más, donde todos son libres, vosotros, que tanto tiempo estuvisteis maniatados. El *pueblo* ha muerto, ¡viva *yo*!

¡Oh, mi atormentado pueblo alemán! ¿Cuál era tu tormento? Era el tormento de un pensamiento que no puede crearse ningún cuerpo, el tormento de un fantasma que se aparece, que con cada canto del gallo se reduce a nada y que, sin embargo, se desvive por la salvación y la consumación. También en mí has vivido largo tiempo, tú, querido... pensamiento, tú, querido... espectro. Casi creí haber encontrado la palabra de tu salvación, haber descubierto carne y hueso para el espíritu errante; ahora escucho cómo redoblan las campanas que te acompañan al descanso eterno, aquí resuena la última esperanza, aquí se pierde el último amor, aquí me separo de la desolada casa del fallecido y regreso a los vivos:

Pues sólo el vivo tiene derecho.

¡Buen viaje, sueño de tantos millones, buen viaje, milenaria tirana de tus hijos!

Mañana te llevan a la tumba; pronto te seguirán tus hermanos, los pueblos. En cuanto te hayan seguido todos, quedará enterrada la... humanidad, ¡y yo seré mío, el heredero que ríe al final!

La palabra «sociedad» tiene su origen en la palabra «sala». Si una sala encierra a muchas personas, esa sala hace que estén en sociedad. *Están* en sociedad y como mucho forman una sociedad de salón al hablar de la forma habitual en que se habla en los salones. Cuando se llega a una *relación* real, ésta se tiene que considerar independiente de la sociedad, que puede surgir o

faltar sin alterar la naturaleza de lo que se llama «sociedad». Una sociedad está constituida por los que se encuentran en la sala, ya sean personas mudas o se contenten con vacías frases de cortesía. El trato es mutuo, es la actuación, el «commercium» del individuo. La sociedad es sólo la comunidad de la sala, y en sociedad, por ejemplo, se encuentran ya las estatuas de una sala de museo, puesto que están «agrupadas». Se suele decir: «se tiene esta sala en comunidad», pero es más bien que la sala nos tiene a nosotros o nos contiene. Hasta aquí el significado natural de la palabra sociedad. De ello se deduce que la sociedad no surge a través de mí y de ti, sino mediante un tercero, el cual nos convierte en socios, y que precisamente ese tercero es el que crea la sociedad. Lo mismo ocurre con la sociedad carcelaria o la corporación carcelaria (los que gozan de la misma cárcel). Aquí nos encontramos con un tercero rico en contenido, no como la sala, sino local. La prisión no sólo significa un espacio, sino un espacio con una relación expresa entre sus habitantes; en realidad sólo es prisión en tanto que está destinada a presos, sin los cuales sería un simple edificio. ¿Quién otorga a los allí reunidos un sello común? Es evidente que la cárcel, pues sólo a través de la cárcel son prisioneros. ¿Quién determina pues la *forma de vida* de la sociedad carcelaria? ¡La cárcel! ¿Quién determina su relación? ¿Acaso también la cárcel? Ciertamente, sólo pueden relacionarse como prisioneros, esto es, sólo en la medida en que lo permitan las leyes penitenciarias. Pero que yo trate contigo, eso no lo puede conseguir la cárcel, todo lo contrario, se tienen que tomar las medidas necesarias para prevenir ese trato egoísta, puramente personal (y sólo como tal se da un verdadero trato entre tú y yo). De que hagamos un trabajo *comunitario*, de manejar una máquina o realizar cualquier cosa, de eso se cuida la prisión; pero que yo olvide que soy un preso y entable contigo una rela-

ción, que también te has olvidado, eso pone en peligro la cárcel, y no sólo no puede aceptarse, sino que se debe prohibir. Por este motivo decide la cámara francesa con intención moral que se introduzca el aislamiento en la celda, y otros «santos» harán lo mismo para cortar con el «trato desmoralizador». La cautividad es lo establecido y lo sagrado, y no se puede emprender ningún intento para dañarlo. La más leve impugnación es punible, como toda rebelión contra algo sagrado por lo cual el hombre deba quedar atrapado e intimidado.

Como la sala, la cárcel forma una sociedad, una corporación, una comunidad (por ejemplo, trabajo comunitario), pero ninguna *relación*, ninguna reciprocidad, ninguna *unión*. Por el contrario, toda unión en la cárcel contiene el peligroso germen de un complot que, en circunstancias favorables, podría tener éxito y dar fruto.

Pero no se suele pisar voluntariamente una cárcel y raras veces permanece alguien allí por su voluntad, sino que se alimenta el anhelo egoísta de la libertad. Por eso resulta ostensible que el trato personal está en una relación hostil con la sociedad carcelaria y contribuye a la disolución de esa sociedad, la prisión comunitaria.

Analicemos pues aquellas sociedades en las que, al parecer, permanecemos por propia voluntad, sin querer ponerlas en peligro con nuestros impulsos egoístas.

Como una comunidad que cumple esos requisitos se nos ofrece en principio la *familia*. Padres, esposos, niños, hermanos representan un todo o constituyen una familia, en cuya ampliación puede contribuir el resto de parientes. La familia es una verdadera sociedad cuando la ley de la familia, el respeto o el amor familiar, es observada por los miembros de la misma. Un hijo, para quien sus padres y hermanos se han tornado indiferentes, ha *sido* un hijo, pues como su calidad de hijo ya

no es efectiva, carece de importancia, al igual que ocurre con el pasado vínculo entre madre e hijo a través del cordón umbilical. Que antaño se vivió en ese vínculo físico es un hecho que ya no se puede modificar y, por tanto, uno sigue siendo irrevocablemente el hijo de esa madre y el hermano del resto de sus hijos. Pero para una relación duradera tiene que intervenir la veneración, el espíritu familiar. Los individuos sólo son miembros, con pleno sentido, de una familia cuando asumen la tarea de su *mantenimiento*. Tan sólo como *conservadores* se cuidan mucho de no dudar de su base, la familia. Hay algo que debe ser fijo y sagrado para cada miembro de la familia, en concreto la misma familia, o mejor dicho: la veneración. Que la familia debe *perdurar* es algo que para el miembro de ella, mientras se mantenga libre del egoísmo hostil a la familia, representa una verdad intocable. En pocas palabras: si la familia es sagrada, nadie de los que pertenecen a ella puede dejarla, y si lo hiciere se convertiría en «criminal» ante ella. Nunca podrá perseguir un interés hostil a la familia, por ejemplo, no contraer ningún matrimonio perjudicial. Quien lo contraiga, habrá «deshonrado a la familia», la ha cubierto de oprobio, etc.

Si en un individuo no tiene suficiente fuerza el impulso egoísta, se somete y contrae un matrimonio que satisface las pretensiones de la familia, alcanza una posición que armoniza con ella, en suma, «honra a la familia».

Si, en cambio, corre fogosa por sus venas sangre egoísta, prefiere convertirse en «criminal» contra la familia y no cumplir sus leyes.

¿Qué es lo que más aprecio, el bien de la familia o mi propio bien? En la mayoría de los casos los dos podrán armonizarse pacíficamente, y el provecho que saca la familia será, al mismo tiempo, el mío y viceversa. Es difícil discernir si pienso de forma *egoísta* o *comunitaria*, y quizá me lisonjee a mí mismo

con mi desinterés. Pero llegará el día en que me hará temblar la opción entre una cosa y otra, en el que me hallaré en la situación de deshonrar mi árbol genealógico o de oponerme a mis padres, hermanos, parientes. ¿Qué ocurrirá entonces? Entonces se mostrarán mis verdaderos sentimientos, entonces se revelará si la veneración ha estado alguna vez por encima del egoísmo, y el egoísta ya no podrá esconderse por más tiempo detrás de la fachada altruista. Un deseo surge en mi alma y, creciendo de un momento a otro, se torna en una pasión. ¿Quién piensa en ese instante que el pensamiento más leve que puede dirigirse contra el espíritu familiar, implica un delito contra él?; sí, ¿quién es completamente consciente en el primer instante de ese hecho? A Julieta, en *Romeo y Julieta,* le ocurre lo mismo. Cuando la irrefrenable pasión al final ya no se deja domar, se socava el edificio de la veneración. No obstante, diréis que la familia arroja de su seno por propia voluntad a todo egoísta que presta más atención a su pasión que a la veneración; los buenos protestantes han empleado con gran éxito la misma excusa contra los católicos e incluso han creído en ella. Pero no es más que un pretexto para evadirse de la culpa, nada más. Los católicos dieron gran importancia a la comunidad eclesiástica y expulsaron a aquellos herejes que no daban tanta importancia a esa comunidad como para sacrificarle sus convicciones. Así pues, mantuvieron la comunidad, pues para ellos esa comunidad, la Iglesia católica, unida y común, era sagrada. Los otros, en cambio, menospreciaron la comunidad. Del mismo modo ocurre con los irreverentes. Ellos no son expulsados, sino que ellos mismos se expulsan al apreciar más su pasión, su capricho, que la comunidad familiar.

Ahora, sin embargo, arde a veces un deseo en un corazón menos apasionado y caprichoso como era el de Julieta. La complaciente se *sacrifica* por la paz familiar. Se podría decir

que aquí también impera el egoísmo, pues la decisión proviene del sentimiento de que la complaciente se siente más satisfecha con la unanimidad de la familia que mediante el cumplimiento de su deseo. Podría ser. Pero ¿qué ocurriría si quedase la convicción de que se ha sacrificado el egoísmo a la veneración? ¿Qué, si el deseo, que iba dirigido contra la paz familiar, aún después de haberse sacrificado, queda al menos como el recuerdo de una «víctima» en aras del sagrado vínculo? ¿Qué, si la complaciente fuese consciente de haber dejado insatisfecho su capricho y de haberse sometido a un poder superior? Sometido y sacrificado, puesto que la superstición de la veneración ha ejercido su dominio sobre ella.

Allí ha vencido el egoísmo, aquí la veneración, y el corazón egoísta sangra; allí era fuerte el egoísmo, aquí era... débil. Los débiles, sin embargo, eso lo sabemos desde hace tiempo, son los desinteresados. Por ellos, esos miembros débiles, vela la familia, porque *pertenecen* a la familia, son miembros de la familia, no se pertenecen a sí mismos ni velan por sí mismos. Esta debilidad es, por ejemplo, la que alaba Hegel cuando deja al buen criterio de los padres el matrimonio de los hijos.

Como una comunidad sagrada, a la que el individuo debe obediencia, también a la familia le corresponde la función de juez, como el «tribunal familiar» que se describe por ejemplo en «Cabanis» de Wilibald de Alexis. En él, el padre alista en el ejército al hijo desobediente en nombre del «consejo familiar» y lo expulsa de la familia para, mediante ese castigo, limpiar el honor familiar. La más consecuente aplicación de la responsabilidad familiar está contenida en el derecho chino, el cual estipula que la familia deberá pagar por la culpa de uno de sus miembros.

En el día de hoy, mientras tanto, el brazo del poder familiar no llega lo suficientemente lejos como para castigar seriamente

al desertor (el Estado llega a proteger incluso del desheredamiento). El criminal contra la familia huye en el terreno del Estado y es libre, al igual que el criminal contra el Estado que ha logrado huir a América ya no está al alcance del castigo de su Estado. Él, que ha deshonrado a su familia, el hijo depravado, se ve protegido contra el castigo de la familia, porque el Estado, este protector, priva al castigo familiar de su «sacralidad» y la profana al decretar que sólo se trata de «venganza»; impide el castigo, ese sagrado derecho familiar, porque ante la «sacralidad» del Estado empalidece la subordinada sacralidad de la familia y la degrada en cuanto entra en conflicto con esa sacralidad superior. Sin conflicto, el Estado permite la pequeña sacralidad de la familia; en caso contrario, sin embargo, ordena, incluso, el crimen contra la familia, por ejemplo, imponiendo al hijo que niegue la obediencia a sus padres, si ellos quieren inducirle a cometer un crimen contra el Estado.

El egoísta ha roto los vínculos familiares y ha encontrado en el Estado un refugio contra el gravemente difamado espíritu familiar. Pero ¿dónde se ha metido? Directamente en una nueva *sociedad*, en la que esperan a su egoísmo los mismos lazos y redes de los que acababa de escapar. Pues el Estado es asimismo una sociedad, no una asociación, es la *familia* ampliada («padre del pueblo, madre del pueblo, hijos del pueblo»).

Lo que se denomina Estado es un tejido y entramado de dependencias e inclinaciones, es una *unidad homogénea*, un mantenerse unidos, en el que los reunidos se adaptan mutuamente, dependen cada uno del otro. Es el *orden* de esta *dependencia*. Supongamos que el rey, cuya autoridad concede autoridad a todos hasta al policía de menor rango, desapareciera, entonces todos, en los que fuera consciente el sentido del orden, mantendrían ese orden contra la anarquía de la bestialidad. Si venciera la anarquía, el Estado habría desaparecido.

¿Es este pensamiento amoroso de adaptarse mutuamente, de depender unos de otros, realmente capaz de ganarnos? El Estado sería, según esta noción, la realización del *amor*, el vivir y existir para los demás. ¿No se pierde el sentido de uno mismo con el sentido del orden? ¿No quedará uno satisfecho cuando se proteja el orden mediante el poder, esto es, para que nadie «se acerque demasiado» a otro, cuando el *rebaño* se deje separar y juntar de manera racional? Entonces todo estará en el «mejor orden», y ese «mejor orden» es precisamente el Estado.

Nuestras sociedades y Estados *son* sin que los hagamos nosotros, se han formado sin nuestra unión, están predestinados y se mantienen o poseen una *existencia* propia e independiente; para nosotros, los egoístas, son lo establecido de manera indisoluble. La actual lucha universal se dirige contra lo «establecido». Pero esto se suele interpretar mal, como si sólo se debiera cambiar lo ahora establecido con algo establecido que fuese mejor. En realidad se debería declarar la guerra a lo duradero, esto es, al Estado (*status*), no a un Estado determinado, ni tampoco por ejemplo a la forma actual del Estado; no se aspira a otro Estado (por ejemplo al Estado popular), sino a su *unión*, a la unificación, esa unificación en continuo flujo de todo lo existente. Hay un Estado aun sin mi intervención. Nazco en él, en él me educan, con él me obligo y tengo que prestarle fidelidad. Él, a su vez, me adopta en su benevolencia y vivo de su «gracia». Así fundamenta la existencia autónoma del Estado mi dependencia; su «crecimiento natural», su organismo, fomenta que mi naturaleza no crezca libre, sino que sea recortada según sus necesidades. Para que siga su crecimiento natural, me aplica la tijera de la «cultura». Me da una educación y una formación no adecuadas a mí, sino a él y, por ejemplo, me enseña a acatar las leyes, a respetar la propiedad estatal (esto es, la propiedad privada), a venerar la soberanía, divina y

terrenal, etc., en definitiva, me enseña a ser *irreprochable* al «sacrificar» mi peculiaridad a la «santidad» (santo es cualquier cosa, por ejemplo, la propiedad, la vida ajena, etc.) En esto consiste la forma de la cultura y de la formación que el Estado puede darme: me educa para ser un «instrumento útil», un «miembro útil de la sociedad».

Eso lo tiene que hacer todo Estado, tanto el Estado popular como el absoluto o constitucional. Tiene que hacerlo para mantenernos en el error de que él es un *yo* al que él mismo se añade el nombre de una «persona moral, mística o estatal». Yo, que realmente soy yo, debo quitar esa piel de león al fanfarrón comedor de cardos. ¿De cuántos robos he sido víctima en la historia universal? Atribuí el honor al sol, a la luna y a las estrellas, a los gatos y cocodrilos para que pasaran por mi yo; luego vino Jehová, Alá y Nuestro Padre y fueron regalados con el «yo»; luego vinieron familias, estirpes, pueblos y al final la humanidad, y fueron honrados como «yoes»; luego vino el Estado, la Iglesia, con la pretensión de ser yo y yo los contemplé con tranquilidad. No puede extrañar que siempre que apareciese un yo real afirmase delante de mí que no era mi *tú*, sino mi propio *yo*. Si *el* Hijo del Hombre por antonomasia había hecho lo mismo, por qué no debería hacerlo *un* hijo del hombre. Así veía yo mi yo siempre sobre o fuera de mí y nunca podía realmente volver en mí.

Jamás creí en mí, no creí en mi presente y sólo me veía en el futuro. El joven cree que, cuando sea hombre, será un yo de verdad, un tipo de verdad; el hombre cree que sólo será algo cierto en el más allá. Y como nos aproximamos más a la realidad, también los mejores se cuentan hoy la historia de que para ser un yo de verdad, un «ciudadano libre», un «ciudadano del Estado», «un hombre libre y verdadero», hay que acoger en el interior al Estado, a su pueblo, a la humanidad y no sé a

cuántas cosas más; también ellos ven mi verdad y mi realidad en la asimilación de un yo ajeno y en mi entrega a él. ¿Y qué tipo de yo? Un yo que no es ni un yo ni un tú, sino un yo *imaginado*, un fantasma.

Mientras que en la Edad Media la Iglesia podía soportar que varios Estados vivieran unidos en ella, después de la Reforma los Estados aprendieron a tolerar, especialmente después de la Guerra de los Treinta Años, que varias Iglesias (confesiones) se reunieran bajo una corona. Todos los Estados son, sin embargo, religiosa y respectivamente, «Estados cristianos», y consideran que su tarea consiste en englobar a los indóciles, a los egoístas, bajo el marchamo de lo antinatural, esto es, en cristianizarlos. Todas las entidades del Estado cristiano tienen la finalidad de la *cristianización del pueblo*. Así, el tribunal tiene el cometido de obligar a la gente a ser justa, y la escuela el de obligar a formar el espíritu, en suma, el cometido de proteger a los que actúan cristianamente contra los que no lo hacen; llevar al *poder* la forma de actuar cristiana, hacerla *poderosa*. Entre estos medios de presión el Estado también incluía a la *Iglesia*, reclamó una determinada religión de cada uno. Dupin dijo recientemente contra el clero: «la instrucción y la educación pertenecen al Estado».

De competencia estatal es todo aquello que afecta al principio de la moralidad. Por esto el Estado chino se injiere tanto en los asuntos familiares, y no se es nada mientras no se sea un buen hijo de sus padres. El asunto familiar es también aquí competencia estatal, tan sólo que nuestro Estado confía en las familias sin tener que vigilarlas angustiado; a través del matrimonio mantienen unida a la familia y sin él esa unión no puede disolverse.

Pero el hecho de que el Estado me haga responsable de mis principios y exija algo determinado de mí, me podría inducir a

preguntar: ¿qué le importa a él mi «chifladura» (principio)? Mucho, pues él es el *principio dominante*. Se dice que en lo relativo al divorcio, en general en el derecho matrimonial, se trata de la medida del derecho entre la Iglesia y el Estado. Más bien se trata de si algo sagrado debe regir sobre los hombres, ya sea sólo fe o ley de los sentidos (moralidad). El Estado se comporta como el mismo soberano que fue la Iglesia. Ésta se basa en la piedad, aquél en la moralidad.

Se habla de la tolerancia, de permitir direcciones opuestas y de otras cosas semejantes, por lo cual se distinguen los Estados civilizados. No obstante, algunos son lo suficientemente fuertes para contemplar las reuniones más independientes, mientras que otros emplean a sus esbirros en cazas de brujas; aunque tanto para un Estado como para el otro, el juego mutuo entre los individuos, su ir y venir, su vida diaria, es una *casualidad* que él debe dejar en sus manos, puesto que no sabe qué podría hacer con ello. Mientras unos atrapan mosquitos con red, otros se tragan camellos, y algunos se muestran más modestos. En los últimos, los individuos son más «libres» porque son menos ahormados. No obstante, *yo* no soy libre en *ningún* Estado. La famosa tolerancia del Estado es sólo una tolerancia de lo «inocuo», de lo «inofensivo», es sólo una elevación sobre el sentido de la pequeñez, sólo el despotismo más digno de consideración, más orgulloso y espléndido. Cierto Estado, durante un tiempo, pareció querer desinteresarse de las *querellas literarias*, las cuales podían conducirse con toda fogosidad. Inglaterra está por encima de las *creencias populares* y del fumar tabaco. Pero ay de la literatura que se enfrente al Estado y ay de los alborotos populares que «pongan en peligro» al Estado. En ese Estado determinado se sueña con una «ciencia libre», en Inglaterra con una «vida popular libre».

El Estado deja a los individuos que actúen en lo posible con

libertad, pero tan sólo no deben tomárselo en serio, no *lo* deben olvidar. El hombre no puede tratar, *despreocupado*, con el hombre, no sin una «vigilancia y mediación superior». No puedo rendir todo lo que puedo, sino tanto como lo permita el Estado. No puedo aprovechar *mis* pensamientos, ni mi trabajo, nada que sea mío.

El Estado siempre tiene como única finalidad limitar al individuo, domarlo, subordinarlo, hacerle súbdito de cualquier *generalidad*. Durará hasta que el individuo sea todo en el todo, y sólo la acusada *estrechez de lo mío* sea mi limitación y mi esclavitud. Un Estado jamás se propone la canalización de toda la libre actividad del individuo, sino siempre la vinculada a la *finalidad del Estado*. A través del Estado no surge algo *común*, al igual que tampoco se puede denominar a un tejido el trabajo común de las partes independientes de una máquina, más bien se trata del trabajo de toda una máquina como unidad, es *trabajo de máquina*. De la misma manera ocurre todo mediante el *Estado máquina*, pues él mueve los mecanismos de los espíritus individuales, de los cuales ninguno sigue sus propios impulsos. El Estado intenta frenar toda actividad libre mediante su censura, su vigilancia, su policía, y considera esa actividad como su deber, porque en verdad es el deber de la autoconservación. El Estado quiere hacer algo de los hombres, por eso en él sólo viven hombres *hechos;* cada uno que quiere ser sí mismo, es su enemigo y no es nada. «No es nada» quiere decir tanto como: «el Estado no lo emplea, no le da ningún puesto, ningún cargo, ningún oficio, etc.»

E. Bauer[52] sueña aún en sus *Aspiraciones liberales*, II, 50 con

(52) De lo siguiente vale lo mismo que se dijo en la observación final después del liberalismo humano: que ha sido escrito asimismo después de la aparición del mencionado libro.

un «gobierno que, surgiendo del pueblo, nunca pueda oponerse a él». Aunque retira él mismo la palabra «gobierno» (p. 69): «En la República no impera ningún gobierno, sino sólo un poder ejecutivo. Un poder que surja pura y exclusivamente del pueblo, que no oponga al pueblo un poder autónomo, principios autónomos, funcionarios autónomos, sino que tenga su fundamento y la fuente de su poder y de sus principios en el único y superior poder estatal, en el pueblo. Así pues, el concepto de gobierno no se acomoda al Estado popular»; el asunto sigue siendo el mismo. Lo «surgido, fundado, manado» sigue siendo algo «autónomo» y, como un niño en cuanto le cortan el cordón umbilical, entra en oposición. Si el gobierno no fuese algo autónomo y opuesto, no sería nada. «En el Estado libre no hay ningún gobierno, etc.» (p. 94). Esto quiere decir que el pueblo, cuando es el *soberano*, no se deja guiar por un poder superior. ¿Acaso es diferente en la monarquía absoluta? ¿Acaso hay aquí un gobierno que esté por encima de un soberano? *Por encima* del soberano, ya se llame pueblo o príncipe, nunca está un gobierno, eso es evidente. Pero por encima de *mí* siempre habrá en cada Estado un gobierno, tanto en el absoluto como en el republicano o «libre». *Yo* estoy tan mal en uno como en otro.

La República no es diferente a la monarquía absoluta; pues nada importa que el monarca se llame príncipe o pueblo, pues los dos son una «majestad». Precisamente el constitucionalismo demuestra que nadie puede ser únicamente instrumento. Los ministros dominan sobre su señor, el príncipe; los diputados sobre su señor, el pueblo. Aquí al menos son libres los *partidos*, en concreto el partido de los funcionarios (llamado partido popular). El príncipe se debe someter a la voluntad de los ministros, el pueblo tiene que bailar al son de las cámaras. El constitucionalismo llega más lejos que la República, pues es el *Estado* en plena *disolución*.

E. Bauer niega (p. 56) que el pueblo en el Estado constitucional sea una «personalidad». ¿Y sí, en cambio, en la República? En el Estado constitucional, el pueblo es... *partido*, y un partido es una «personalidad», si se puede hablar de una persona «estatal» y moral (p. 76). La cuestión es que una persona moral, llámese partido popular o pueblo o también «el soberano», no es de ningún modo una persona, sino un fantasma.

E. Bauer continúa (p. 69): «la tutela es lo característico de un gobierno». En verdad que lo es aún más de un pueblo y de un «Estado popular»; es lo característico de su *dominio*. Un Estado popular que aúna «todo el poder en sí», el «señor absoluto», no puede dejar que me haga poderoso. Y qué quimera el no querer llamar más «servidores, instrumentos» a los «funcionarios del pueblo» porque «ejecutan la libre y racional voluntad legal del pueblo» (p. 73). Opina (p. 74): «Sólo porque todos los círculos funcionariales se someten a los pareceres del gobierno, se puede forjar la unidad en el Estado». Así pues, su Estado popular también debe tener «unidad». ¿Cómo va a poder faltar aquí el sometimiento, el sometimiento a la... voluntad del pueblo?

«En el Estado constitucional, todo el edificio gubernamental se basa al final en su regente y en su *intención*» (p. 130). ¿Cómo podría ser distinto en el «Estado popular»? ¿Acaso no soy gobernado *yo* aquí también por la *intención* del pueblo y existe alguna diferencia *para mí* en verme dependiente de la intención del príncipe o de la del pueblo, de la así llamada «opinión pública»? Si la dependencia es lo mismo que «relación religiosa», como E. Bauer postula certeramente, entonces para mí el pueblo, en el Estado popular, es el poder supremo, la «majestad» (pues en la «majestad» tienen tanto Dios como el príncipe su verdadero ser), con la que me une una relación religiosa. Como el regente soberano, tampoco el pueblo soberano puede ser alcanzado por ninguna *ley*. Todo el intento de E. Bauer sólo conduce a un *cambio de soberano*. En vez de querer liberar al pueblo, tendría que haber pensado en la única libertad alcanzable, la suya propia.

En el Estado constitucional se ha llegado finalmente a que el *Absolutismo* luche consigo mismo, ya que fue dividido en dos partes: el gobierno quiere ser absoluto, y el pueblo quiere ser absoluto. Estos dos absolutos terminarán por aniquilarse mutuamente.

E. Bauer se enfurece contra la idea de que el regente viene dado por el *nacimiento*, por el *azar*. Pero si el pueblo se ha tornado el único poder «en el Estado» (p. 132), ¿no tenemos en él a un soberano por *azar*? ¿Qué es entonces el pueblo? El pueblo siempre ha sido el *cuerpo* del gobierno: son muchos bajo un mismo sombrero (el del príncipe) o muchos bajo una constitución. Y la constitución es... el príncipe. Habrá príncipes y pueblos en tanto que no *coincidan* los dos. Si bajo una constitución se reúnen varios «pueblos», por ejemplo, en la antigua monarquía persa y hoy, esos pueblos sólo se consideran como «provincias». Para mí es en todo caso el pueblo un poder casual, un poder de la naturaleza, un enemigo al que tengo que vencer.

¿Qué se puede entender bajo la expresión «pueblo organizado»? (p. 132) Un pueblo «que ya no tiene gobierno», que se gobierna a sí mismo. En definitiva, en el que no puede destacar ningún yo, un pueblo organizado mediante el ostracismo. El destierro de los yoes, el ostracismo, convierte al pueblo en su propio dominador.

Si habláis del pueblo, tenéis que hablar del príncipe; pues el pueblo, si tiene que ser sujeto y hacer historia, tiene que tener, como todo lo que actúa, una *cabeza* (un «cabecilla»). Weitling

representa esto en su «Trío», y Proudhon dice: «una société, pour ainsi dire acéphale, ne peut vivre»[53].

Siempre se nos pone por delante la «vox populi», y la «opinión pública» tiene que gobernar sobre los príncipes. Ciertamente, la «vox populi» es al mismo tiempo la «vox dei», pero ¿son acaso las dos de utilidad, y no es la «vox principis» también la «vox dei»?

Aquí se puede recordar a los «nacionales». Se reclama de los treinta y ocho Estados alemanes que actúen como *una nación.* Esto sólo es comparable a la absurda intención de poner juntas treinta y ocho colmenas de abejas, conducidas por sus treinta y ocho reinas, para que formen un único enjambre. Todas siguen siendo *abejas,* pero las abejas no se unen por el mero hecho de ser abejas y forman una colmena, sino que sólo las abejas *subordinadas* están unidas a las *dominadoras* abejas reina. Las abejas y los pueblos carecen de voluntad, y los conduce el *instinto* de sus reinas.

Si remitiésemos a las abejas a su condición de tales, en lo que todas son iguales, se haría lo mismo que lo que se está haciendo ahora de forma tan tempestuosa, al remitir a los alemanes a su alemanidad. Lo alemán se parece tanto a la naturaleza de las abejas que lleva en sí la necesidad de las divisiones y separaciones, sin llegar, eso sí, a la última separación, donde, con la perfecta ejecución de la separación, se llega a su final; me refiero hasta la separación de un hombre de otro. Lo alemán se divide en distintos pueblos y estirpes, esto es, en colmenas de abejas, pero el individuo que tiene el atributo de ser un alemán, es aún tan impotente como la abeja aislada. Y, sin embargo, sólo pueden formar una asociación los individuos, y todas las alianzas y uniones entre los

(53) *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'Organisation politique,* París, Becançon, 1843, p. 485.

pueblos son y siguen siendo composiciones mecánicas, porque los participantes, en tanto que se consideren al menos los «pueblos» como tales, *carecen de voluntad.* Sólo con la última separación termina la misma separación y se transforma en unión.

Entonces los nacionales se esfuerzan por fabricar la unidad abstracta e inerte que caracteriza la naturaleza de las abejas. Pero los particulares lucharán por la propia unidad deseada, la asociación. Ése es el signo de todos los deseos reaccionarios: la fabricación de algo *general,* abstracto, un *concepto* vacío y sin vida, mientras que los particulares intentan aliviar a lo *individual,* robusto y lleno de vida, de la confusión de generalidades. Los reaccionarios querrían sacar de debajo de la tierra un *pueblo,* una *nación;* los particulares sólo se tienen delante a ellos mismos. En lo esencial coinciden las dos aspiraciones que están hoy a la orden del día, en concreto en el restablecimiento de los derechos provinciales, de las antiguas separaciones por estirpes (francos, bávaros, etc.) y en el restablecimiento de una nacionalidad general. Pero los alemanes coincidirán, esto es, se unirán, cuando derriben su condición de abejas y sus colmenas; en otras palabras, cuando sean más que alemanes, sólo entonces podrán formar una «unión alemana». Para renacer no tienen que querer regresar a su nacionalidad, a su claustro materno, sino que cada uno debe volver *en sí mismo.* ¡Qué espectáculo más ridículo y sentimental cuando un alemán estrecha la mano de otro con un estremecimiento sagrado «porque también él es un alemán»! ¡Eso le parece valioso! Pero se considerará algo conmovedor mientras exista un entusiasmo por la «hermandad», esto es, mientras se tenga un *sentimiento familiar.* Los nacionales, que quieren tener una *gran familia de alemanes,* no son capaces de liberarse de la superstición de la «piedad», de la «hermandad» o del «infantilismo», o como suenen las frases blandas de la piedad, en suma, del *espíritu familiar.*

Por lo demás, los denominados nacionales deberían conocerse primero a sí mismos, para elevarse por encima de la unión con los acomodados patrioteros. Pues la asociación para fines e intereses materiales que exigen de los alemanes sólo conduce a una unión voluntaria. Carriere exclama entusiasmado: «Los ferrocarriles representan para el ojo despierto el camino conducente a una *vida popular* que, con ese significado, aún no ha aparecido en ninguna parte»[54]. De acuerdo, será una vida popular que nunca ha aparecido hasta ahora, porque no es ninguna... vida popular. Así se desmiente el mismo Carriere en la página 10: «La pura humanidad no puede ser mejor representada que mediante un pueblo que cumple su misión». Con ello sólo se representa el carácter nacional. «La confusa generalidad es más baja que la figura encerrada en sí misma, que es un todo en sí y que vive como un miembro activo de lo verdaderamente general, de lo organizado». Precisamente el pueblo es la «confusa generalidad», y el hombre la «figura encerrada en sí misma».

Lo impersonal de aquello que se llama «pueblo, nación» salta a la vista cuando un pueblo quiere sacar a relucir su yo en la medida de sus fuerzas y para ello pone a la cabeza al soberano *carente de voluntad*. Se encuentra en la alternativa entre quedar sometido a un príncipe que sólo se realiza a sí mismo, *su capricho* individual (entonces no se reconoce en el soberano absoluto la propia, la así llamada voluntad popular), y sentar en el trono a un príncipe que no hace valer *ninguna* voluntad *propia* (en este caso, estamos frente a un príncipe *apático* cuya función quizá podría ser perfectamente desempeñada por un

(54) Moritz Carriere, *Der Kölner Dom als freie deutsche Kirche. Gedanken über Nationalität, Kunst und Religion beim Wiederbeginn des Baues*, Stuttgart, 1843, p. 3-4.

mecanismo de relojería). Por eso si damos un paso más en nuestro análisis resulta que el yo del pueblo es un poder «espiritual» impersonal, la ley. De todo esto se deduce que el yo del pueblo es un fantasma, no un yo. Yo sólo soy yo porque me hago a mí mismo, esto es, porque no me hace otro, sino que tengo que ser mi propia obra. ¿Qué ocurre entonces con ese yo del pueblo? El *azar* lo pone en las manos del pueblo, el azar le da éste o aquel soberano de nacimiento, las casualidades le procuran al elegido; no es su producto, del pueblo «*soberano*», como yo soy *mi* propio producto. ¡Imagínate que alguien quisiera convencerte de que no eres tu yo, sino que Hans o Kunz serían tu yo! Eso es lo que le ocurre al pueblo, y se lo merece. Pues el pueblo no tiene un yo como no forman un yo los once planetas unidos, por más que giren en torno a un *centro*.

Son significativas las palabras de Bailly para la convicción servil que se tiene tanto ante el pueblo soberano como ante el príncipe: «No tengo, dice él, ninguna razón extra más cuando la razón general se ha manifestado. Mi primera ley era la voluntad de la nación; en cuanto ella se impuso, no he conocido otra cosa que su voluntad soberana». No quiere tener ninguna «razón extra» y, sin embargo, esa «razón extra» lo consigue todo. Mirabeau exclama con el mismo espíritu: «Ningún poder en la tierra tiene el *derecho* de decirle a los representantes de la nación: ¡yo quiero!»

Como con los griegos, se querría hacer del hombre un «zoon politikon», un ciudadano del Estado o un hombre político. No en vano se le consideró durante mucho tiempo un «ciudadano del Cielo». Pero el griego fue degradado con su *Estado*, como el ciudadano del Cielo con el Cielo. Nosotros, en cambio, no queremos identificarnos con el *pueblo*, la nación y la nacionalidad, no queremos ser simplemente seres humanos o políticos. Desde la Revolución se aspira a la «felicidad del

pueblo», y mientras se hace feliz, grande, etc., al pueblo, a nosotros se nos hace infelices: la felicidad del pueblo es... mi desgracia. En la obra de Nauwerk *Über die Teilnahme am Staate* (*Sobre la participación en el Estado*) se puede comprobar muy bien la vacía palabrería que sale de la boca de los liberales con enfática decencia. En ella se queja de los indiferentes y apáticos que no son ciudadanos del Estado en su pleno sentido, y el autor habla de tal manera como si no se pudiera ser humano sin participar vivamente en el Estado, esto es, sin ser político. Tiene razón; pues si el Estado representa al protector de todo lo «humano», no puede haber nada humano en nosotros sin participar en él. Pero ¿qué se ha dicho aquí en contra del egoísta? Absolutamente nada, puesto que el egoísta es él mismo el protector de lo humano y con el Estado sólo dice las palabras: apártate, me quitas el sol. Sólo cuando el Estado entra en contacto con su particularidad, el egoísta tiene un interés activo en él. Si al erudito no le presiona la situación estatal, ¿debe ocuparse del Estado porque es su «deber sagrado»? Mientras el Estado se adapte a sus deseos, ¿por qué razón necesita apartarse de sus estudios? Ya se ocuparán otros de él, otros que quieran alterar sus presupuestos por propio interés. El «deber sagrado» nunca jamás impulsará a que la gente reflexione sobre el Estado, en la misma medida en que tampoco impulsará a que los jóvenes se hagan científicos o artistas. El egoísmo únicamente puede impulsarles a ello, y así lo hará en cuanto haya empeorado la situación. Si mostráis a las personas que su egoísmo fomenta el interés por el Estado, no tendréis que repetirlo mucho; si apeláis, en cambio, a su amor a la patria, etc., os veréis obligados a predicar este «servicio amoroso» durante largo tiempo a oídos sordos. Cierto, en este sentido, los egoístas no participarán en el Estado.

Nauwerk introduce en la página 16 una frase verdaderamente liberal: «El hombre sólo cumple por entero su vocación al sentirse y saberse miembro de la humanidad y siendo útil como tal. El individuo no puede realizar la idea de la *naturaleza humana* si no se apoya en toda la humanidad, si, como Antaios, no absorbe de ella sus fuerzas.

Más adelante se dice: «La relación del hombre con la «res publica» se ve degradada de una perspectiva teológica a un puro asunto privado, y por esa razón se la niega». ¡Como si la perspectiva política no hiciera lo mismo con la religión! Aquí la religión es un «asunto privado». Si en vez del «deber sagrado», del «destino del Hombre», de la «vocación para la plena humanidad» y otros mandamientos similares, se expusiera a la gente que su propio provecho se atrofiará si dejan que todo vaya en el Estado como va, se les hablaría sin largos discursos, como se les tiene que hablar en momentos decisivos cuando uno quiere lograr su meta. En vez de eso dice el autor hostil a los teólogos: «Si es el tiempo de alguien, también es el nuestro, en el cual el *Estado* presenta exigencias a todos los *suyos*». El hombre pensante considera un *deber* la participación en la teoría y la práctica del Estado, uno de los más sagrados deberes que le corresponden, y entonces contempla más de cerca la «absoluta necesidad de que todos participen en el Estado».

Político es y lo seguirá siendo por toda la eternidad aquel en el que el Estado se afirma en la mente o en el corazón o en los dos, el poseído por el Estado o el *creyente en el Estado.*

«El Estado es el medio más necesario para el completo desarrollo de la humanidad». Cierto, lo ha sido, mientras queríamos desarrollar a la humanidad; pero si queremos desarrollarnos a nosotros mismos, sólo será un impedimento.

¿Se puede reformar y mejorar ahora el Estado y el pueblo? Tan poco como la aristocracia, el clero, la Iglesia, etc.; se los puede abolir, suprimir, destruir, pero no reformar. ¿Puedo

transformar algo absurdo en algo con sentido mediante una reforma o debo dejarlo caer? En adelante ya no hay nada que hacer con el *Estado* (la constitución estatal, etc.), sino conmigo. Con esto, desaparecen en su verdadero abismo y en su verdadera nada todas las cuestiones sobre el poder del príncipe, la constitución, etc. Yo, una insignificancia, sacaré de mí mismo mis *creaciones.*

Al capítulo de la sociedad pertenece también «el partido», del que desde hace poco no dejan de entonarse alabanzas.

En el Estado rige el partido. ¡Partido, partido, quién no debería tomarlo! El individuo, sin embargo, es *único,* no es un miembro del partido. Se une libremente y se vuelve a separar de la misma manera. El partido no es más que un Estado en el Estado, y en este pequeño Estado-colmena debe regir por eso mismo la «paz», como en los grandes. Precisamente aquellos que claman en voz más alta que en el Estado debe de haber una *oposición,* se enfurecen ante cualquier disensión en el partido. Una prueba de cómo también él quiere ser un Estado. Todos los partidos fracasaron frente al individuo, no frente al Estado.

No hay nada que más se oiga hoy que la advertencia de permanecer fiel al partido, a nadie desprecian tanto los hombres del partido como al tránsfuga. Uno tiene que permanecer fiel al partido en todas las situaciones y aprobar y representar sus principios fundamentales. Aquí no se llega a estar tan mal como en las sociedades cerradas, porque éstas vinculan a sus miembros mediante leyes fijas y estatutos (por ejemplo, la Orden, la Sociedad de Jesús, etc.) Pero el partido deja de ser una asociación en el mismo momento en que hace *vinculantes* ciertos principios y quiere tener la certeza de que quedan a salvo de ataques; ese instante, sin embargo, representa precisamente el acta de nacimiento del partido. Como partido ya es una sociedad *nata,* una asociación muerta, una idea que se ha

tornado fija. Como partido del absolutismo no quiere que sus miembros duden de la irrefutable verdad de este principio; podrían albergar esa duda sólo si fueran lo suficientemente egoístas como para ser algo más fuera de su partido, esto es, imparciales. No pueden ser imparciales como hombres del partido, sino sólo como egoístas. Eres protestante y perteneces a este partido, sólo puedes justificar el protestantismo, en todo caso «purificarlo», pero no rechazarlo. Eres cristiano y perteneces entre los hombres al partido cristiano, no puedes ir más allá de él como miembro de ese partido, sino sólo cuando el egoísmo, esto es, la imparcialidad, te empuje a ello. Qué de esfuerzos han emprendido los cristianos hasta Hegel y los comunistas para fortalecer su partido; insistieron en que el cristianismo debía contener la verdad eterna y que sólo se necesitaba encontrarla, fijarla y justificarla.

En suma, el partido no soporta la imparcialidad, y en ésta precisamente aparece el egoísmo. ¿Qué me importa el partido? Encontraré a muchos que quieran *asociarse* conmigo sin tener que jurar ante mi bandera.

A quien se pasa de un partido a otro se le insulta con la palabra «tránsfuga». Es cierto que la *moralidad* exige que uno se mantenga fiel a su partido y renegar de él significa quedar marcado con la mácula de la «infidelidad»; tan sólo la particularidad no conoce ningún mandamiento de «fidelidad», de apego, etc., la particularidad lo permite todo, también la infidelidad y el transfuguismo. Inconscientemente se dejan guiar también por este principio los moralistas cuando se trata de juzgar a alguien que se ha pasado a su partido, es decir, hacen prosélitos. Pero deberían tomar conciencia primero de que se debe actuar de forma *inmoral* para actuar de forma propia, esto quiere decir aquí que hay que romper la fidelidad, sí, incluso el juramento, para determinarse uno a sí mismo en vez de verse

determinado por consideraciones morales. A los ojos de la gente de un severo juicio moral, el apóstata reluce con colores ambiguos y no se ganará fácilmente su confianza. A él se adhiere la mácula de la «infidelidad», esto es, de una inmoralidad. En el hombre vulgar se encuentra esta visión de manera generalizada. Los ilustrados incurren también aquí, como siempre, en una inseguridad y confusión, y la contradicción fundada necesariamente en el principio de la moralidad no se hace consciente con claridad a causa de la confusión de sus conceptos. No se atreven a llamar directamente inmoral al apóstata, puesto que ellos mismos se inducen a pasarse de una religión a otra, a la apostasía, etc., y tampoco son capaces de renunciar al punto de vista de la moralidad. Y, sin embargo, aquí se podría aprovechar la oportunidad para ir más allá de la moralidad.

¿Acaso forman los propietarios o únicos un partido? ¿Cómo podrían ser *propietarios* si pertenecieran a un partido?

¿O se debería prescindir de todo partido? Precisamente al unirse a ellos y entrar en su círculo, se establece una *asociación* con ellos que durará mientras el partido y yo persigamos el mismo fin. Pero hoy comparto la tendencia del partido y mañana ya no podré y le seré «infiel». El partido no tiene nada *vinculante* (obligatorio) para mí y no lo respeto; si ya no me gusta, lo convierto en mi enemigo.

En todo partido que se cuida de sí mismo y de su mantenimiento, los miembros son cautivos o, mejor, impropios, o carecen de egoísmo en el grado en que sirven a ese afán del partido. La autonomía del partido condiciona la dependencia de los miembros.

Un partido, cualquiera que sea su tipo, nunca podrá carecer de una *profesión de fe*. Pues los miembros tienen que *creer* en el principio del partido, no se puede poner en duda o cues-

tionarlo, debe representar para el miembro lo cierto e inequívoco. Esto quiere decir que se debe pertenecer a un partido en cuerpo y alma, en otro caso no se es un verdadero hombre de partido, sino más o menos egoísta. Si albergas una duda respecto al cristianismo, has dejado de ser un verdadero cristiano; si has cometido el «descaro» de plantear una pregunta y de llevar al cristianismo ante la silla de juez del egoísmo, has *pecado* contra el cristianismo, es un asunto de partido (pues, por ejemplo, no es la cuestión de los judíos, otro partido). Pero ay de ti, si no te dejas asustar: tu frescura te ayudará a alcanzar la particularidad.

Así, ¿un egoísta jamás podrá tomar partido? Sí, tan sólo que no se dejará tomar por el partido. El partido seguirá siendo para él nada más que una *partida;* él es de la partida, participa.

El mejor Estado será obviamente aquél que tenga los ciudadanos más leales, y cuanto mayor sea la pérdida del sentido de entrega a la *legalidad*, más perderá el Estado, ese sistema de la moralidad, esa vida moral, en fuerza y bondad. Con los «buenos ciudadanos» degenera también el buen Estado y se disuelve en anarquía y anomía. «¡Respeto ante la ley!» Mediante este cemento se mantiene toda la estructura estatal. «La ley es *sagrada*, y quien la profana, un *criminal*». Sin crimen no hay Estado. El mundo moral, y ése es el Estado, está lleno de pícaros, estafadores, mentirosos, ladrones, etc. Como el Estado es el «imperio de la ley», la jerarquía de la misma, el egoísta, en todos los casos en que *su* provecho se cruza con el del Estado, sólo puede quedar satisfecho en el camino del delito.

El Estado no puede renunciar a la pretensión de que sus *leyes* y disposiciones sean *sagradas*. Por eso el individuo es considerado por el Estado como el sacrílego (bárbaro, hombre natural, egoísta), así fue considerado antaño por la Iglesia. Ante el individuo el Estado adopta el nimbo de un santo. Así

pues, promulga una ley contra el duelo. Dos personas que coinciden en poner en peligro sus vidas por una causa (cualquiera que sea), no podrán hacerlo, porque el Estado no quiere. Él dictamina una pena. ¿Dónde queda la libre disposición de uno mismo? Algo muy diferente ocurre cuando, como por ejemplo en Norteamérica, la sociedad acuerda que los duelistas soporten ciertas *consecuencias* perjudiciales por su acto, por ejemplo, la retirada de los créditos disfrutados hasta ese momento. Negar el crédito es cosa de cada uno, y si una sociedad lo quiere retirar por uno u otro motivo, el afectado no puede quejarse de que su libertad se vea mermada: la sociedad se limita a hacer valer su propia libertad. Ésa no es ninguna penitencia por un *delito*. Aquí el delito no es ningún delito, sino sólo un acto contra el cual la sociedad toma medidas, estatuye una *defensa*. El Estado, en cambio, considera el duelo como un delito, esto es, una lesión de su ley sagrada: lo convierte en un *caso criminal*. Si aquella sociedad deja al criterio del individuo si quiere hacerse acreedor de consecuencias perjudiciales y contrariedades por su forma de actuar, y reconoce por tanto su libre decisión, el Estado procede de forma opuesta al privar del derecho a tomar decisiones del individuo y reconocer como justas sólo sus decisiones, la ley estatal, de tal modo que quien conculca los mandamientos del Estado, se considera como si actuase contra un mandamiento divino; una visión de las cosas asimismo compartida por la Iglesia. Aquí Dios es el santo en y para sí, y los mandamientos tanto de la Iglesia como del Estado son los mandamientos de ese santo, que él compila para el mundo a través de su uncido y soberano por la gracia de Dios. Si la Iglesia tenía *pecados mortales*, el Estado tiene *crímenes dignos de la pena de muerte;* si ella tenía herejes, él tiene *traidores;* ella *penitencias*, él *penas*; ella *procesos inquisitoriales*, él *fiscales;* en suma, allí pecados, aquí delitos;

allí pecadores, aquí delincuentes; allí inquisición, aquí... inquisición. ¿No coincide la sacralidad del Estado con la eclesiástica? El estremecimiento de sus leyes, el temor ante su soberanía, la humildad de sus «súbditos», ¿seguirán existiendo? ¿No se verá desfigurado ese «rostro de santidad»?

Qué tontería reclamar del Estado que se comprometa a una lucha honrada contra el individuo y, como se suele expresar la libertad de prensa, comparta un lugar al sol. Si el Estado, ese pensamiento, debe ser un poder válido, tiene que ser un poder superior contra el individuo. El Estado es «sagrado» y no puede exponerse a los «descarados ataques» del individuo. Si el Estado es *sagrado*, tiene que ser censura. Los políticos liberales reconocen lo primero y niegan la consecuencia. En todo caso, sin embargo, le conceden medidas de represión, pues siguen opinando que el Estado es *más* que el individuo y ejerce una venganza justificada, llamada pena.

La pena sólo tiene un sentido, si concede la expiación por la violación de algo *sagrado*. Si hay algo sagrado para uno, todo el que se opone a ello merece una pena. Un hombre que deja que exista una vida humana *porque* es sagrada para él, y siente temor de ofenderla, es precisamente un hombre *religioso*.

Weitling atribuye los delitos al «caos social» y vive de la esperanza de que bajo instituciones comunistas el delito será imposible, porque las tentaciones para cometerlo, por ejemplo el dinero, ya no existirán. Pero como su sociedad organizada también se eleva a lo sagrado e inviolable, se equivoca con esa ingenua opinión. No faltarán aquellos que, confesándose comunistas de boquilla, trabajarán, en cambio, de forma soterrada en su ruina. Weitling permanece sin más en sus «remedios contra el resto natural de enfermedades y debilidades humanas», y los remedios siempre obedecen a que se considera al individuo como un enfermo y necesitado de

«curación», por lo que se verá tratado según el criterio de la correspondiente «vocación humana». El *remedio* o la *curación* es sólo la otra cara de la *pena;* la *teoría de la curación* corre paralela a la de la *pena;* mientras ésta ve en un acto un pecado contra el derecho; aquélla lo considera un pecado del hombre contra sí mismo, como una pérdida de su salud. Lo que ocurre, sin embargo, es que lo considero como algo que *me conviene* o no, que me resulta amistoso o no, esto es, lo trato como si fuera mi *propiedad,* a la que cuido o destruyo. «Delito» o «enfermedad» no son ninguna visión *egoísta* del asunto, esto es, ningún enjuiciamiento *desde mi interior,* sino desde *otro,* ya viole el *Derecho,* lo general, o la *salud* en parte del individuo (del enfermo), en parte de lo general (de la *sociedad*). El «delito» es tratado de forma inexorable; la «enfermedad» con «dulzura amorosa», «compasión», etc.

Al delito sigue la pena. Falta el delito, porque desaparece lo sagrado, la pena debe compartir el destino del delito, pues ella sólo tiene significado frente a lo sagrado. Se han suprimido las penas eclesiásticas, ¿por qué? Porque la forma en que alguien se comporta frente al «Santo Dios» es sólo asunto suyo. Pero al igual que ha caído la *pena eclesiástica,* así deben caer todas las *penas.* Al igual que el pecado contra el denominado Dios del Hombre es asunto propio, así lo es también el que se comete contra toda forma de lo considerado sagrado. Según nuestras teorías penales, con cuya actualización mediante mejoras uno se atormenta en vano, se quiere *castigar* al hombre por ésta o aquella «inhumanidad», y con ello se hace ostensible la ineficacia de estas teorías a la vista de sus resultados al colgar a los pequeños ladrones y dejar escapar a los grandes. Para los delitos contra la propiedad se tiene dispuesta la prisión, y para la «compulsión mental», la «supresión de derechos humanos naturales», sólo se plantean ideas y peticiones.

El código penal sólo existe gracias a lo sagrado y decae por sí mismo cuando se renuncia a la pena. En todas partes se aspira en la actualidad a crear una nueva ley penal sin ni siquiera reflexionar mínimamente sobre la pena. Pero precisamente la pena debe dejar su sitio a la satisfacción, la cual, a su vez, no puede aspirar a satisfacer el derecho o la justicia, sino procurarnos satisfacción *a nosotros.* Si alguien nos hace algo que *no queremos dejarnos hacer,* quebramos su poder y hacemos valer el nuestro. Nos satisfacemos en él y no cometemos la necedad de querer satisfacer el derecho (el fantasma). Es el hombre quien tiene que defenderse contra el hombre, y no lo sagrado, al igual que *Dios* ya no se defiende más contra el hombre, aunque antiguamente, y a veces también en nuestros días, hemos visto a los «servidores de Dios» ayudarles a castigar al impío, como ahora se ayuda a lo sagrado. Esa abnegación ante lo sagrado induce también a que, sin una colaboración viva y propia, se entregue al malhechor sólo a la policía y a los tribunales: una responsabilidad indiferente ante la autoridad, que «administra lo sagrado de la mejor manera». El pueblo está loco por azuzar a la policía contra todo lo que a él le parece inmoral o, con frecuencia, sólo indecente, y esta furia popular por lo moral protege más a la institución de la policía de lo que el gobierno podría protegerla.

Desde siempre el egoísta se ha afianzado en el delito y se ha burlado de lo sagrado: la ruptura con lo sagrado o, mejor, de lo sagrado, puede ser general. Una revolución no se repite, pero un *delito* violento, desconsiderado, ignominioso, sin conciencia, orgulloso, ¿no retumba en truenos lejanos, y no ves cómo calla y se nubla el cielo lleno de presentimientos?

Quien se niega a emplear sus energías en sociedades tan estrechas como la familia, el partido, la nación, aún anhela una sociedad digna y cree haber encontrado en la «sociedad

humana» o en la «humanidad» su verdadero objeto amoroso, por el cual considera un honor sacrificarse: desde ese momento «sirve a la *humanidad* y vive por ella».

Pueblo quiere decir el cuerpo; *Estado*, el espíritu de aquella *persona dominadora* que me ha oprimido. Se ha querido glorificar a pueblos y a Estados al ampliarlos e identificarlos con la «humanidad» o la «razón universal»; pero con esa ampliación la servidumbre se intensifica, y los filántropos y humanitaristas son señores tan absolutos como los políticos y diplomáticos.

Los críticos modernos atacan a la religión porque ella pone a Dios, lo divino, lo moral, etc., *fuera* del hombre o hace de ello algo objetivo, mientras que en realidad ella desplaza esos sujetos *en* el hombre. Esos críticos incurren asimismo en el verdadero error de la religión, en darle al hombre un «destino», al considerarlo también divino, humano, etc.: la moralidad, la libertad y la humanidad son su esencia. Y al igual que la religión, también la política quiso *educar* al hombre, impulsarle a que realizase su «esencia», su «destino», *hacer* algo de él, en concreto un «hombre de verdad», los unos en la forma del «verdadero creyente», los otros en la del «verdadero ciudadano o súbdito». De hecho, todo se reduce a una cuestión, si uno denomina al destino lo divino o lo humano.

Sometido a la religión y a la política, el hombre se encuentra bajo la perspectiva del *deber ser: debe* ser esto o lo otro. Con este postulado, con este mandamiento, no aparece cada uno ante el otro, sino también ante sí mismo. Los críticos dicen: debes ser un hombre completo y libre. Así sucumben a la tentación de proclamar una nueva *religión*, de establecer un nuevo absoluto, un ideal, en concreto el de la libertad. Los hombres *deben* ser libres. Aquí se podrían encontrar incluso *misioneros* de la libertad, como el cristianismo envió misioneros de la fe con la convicción de que todos estaban destinados a ser cristianos.

La libertad, como hasta entonces la fe respecto a la Iglesia, la moralidad respecto al Estado, se constituirá como una nueva *comunidad* y hará desde ella misma una «propaganda» similar. Con más razón hay que oponerse contra toda renovación de la vieja *asistencia*, la educación, en suma, contra el principio de querer *hacer algo* de nosotros, ya seamos cristianos, súbditos o liberales y hombres.

Bien se puede decir con Feuerbach y otros que la religión ha extirpado lo humano del hombre y lo ha desplazado a un más allá en el que, al ser inalcanzable, conduce su propia existencia como algo en sí personal, como un «dios». Con eso no se ha agotado el error de la religión. Se podría eliminar lo humano extirpado de la personalidad, se podría transformar a Dios en lo divino, y aún así se seguiría siendo religioso. Pues lo religioso consiste en la insatisfacción con el hombre *actual*, esto es, en la disposición de una *perfección* a la que se debe aspirar, en el «hombre que lucha por su perfección»[55] («Vosotros sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto», Mt 5, 48): consiste, en definitiva, en la fijación de un *ideal*, de un absoluto. La perfección es el «bien supremo», el «finis bonorum»; el ideal de cada uno es el hombre perfecto, el hombre verdadero, libre, etc.

Las aspiraciones de la Edad Moderna se concentran en erigir el ideal del «hombre libre». Si se consiguiera, habría una nueva religión, y al ser un nuevo ideal, habría un nuevo anhelo, un nuevo tormento, una nueva devoción, una nueva divinidad, un nuevo arrepentimiento.

Con el ideal de la «libertad absoluta» se cometen los mismos

(55) Bruno Bauer (anónimo), «Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?», en *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Monatschrift, ed. por Bruno Bauer, Heft 8, Charlottenburg, julio, 1844, p. 22.

abusos que con todo lo absoluto y, según Hess, por ejemplo, «tiene que poder realizarse en la sociedad humana absoluta»[56]. A esta realización se la llama después una «vocación»; asimismo decreta entonces la libertad como la «moralidad»; comenzará el reino de la «justicia» (esto es, la igualdad) y de la «moralidad» (esto es, la libertad), etc.

Resulta ridículo quien, mientras los miembros de su estirpe, familia, nación, etc., valen mucho, se limita a sentirse «engreído» por sus merecimientos; pero también está cegado quien sólo quiere ser «Hombre». Ninguno de ellos pone su valor en la *exclusividad*, sino en la *unión* o en el vínculo que le une con otros, en los vínculos de sangre, nacionales, humanos.

Con los actuales «nacionales» se ha intensificado la disputa entre aquellos que sólo creen tener simple sangre humana y vínculos de sangre humana y aquellos otros que insisten en su sangre especial y en especiales vínculos de sangre.

Prescindamos de que el orgullo podría expresar una hipervaloración, y tomémoslo sólo por conciencia, entonces se constataría una enorme diferencia entre el orgullo de «pertenecer» a una nación, esto es, de ser de su propiedad, y el de llamar a una nacionalidad de su propiedad. La nacionalidad es mi atributo, la nación, en cambio, mi propietaria y dueña. Si tienes fortaleza corporal, puedes aplicarla en el lugar adecuado y mostrarte orgulloso o consciente de ella; si, en cambio, es la fortaleza corporal la que te tiene a ti, sentirás comezón en todas partes y se mostrará en el lugar más inoportuno. No puedes darle la mano a nadie sin estrechársela.

La opinión de que se es más que miembro de la familia, más

(56) Moses Hess (anónimo), «Sozialismus und Kommunismus», en *Einundzwanzig Bogen aus derSchweiz*, ed. por Georg Herwegh, Zúrich y Winterthur, 1843, p. 89-90.

que miembro de la estirpe, más que individuo del pueblo, etc., al final ha llevado a decir que se es más que todo esto porque uno es ser humano o que el Hombre es más que judío, alemán, etc. «Por eso cada uno es única y completamente Hombre». ¿No se podría decir mejor que porque somos más que lo mencionado, por eso mismo queremos ser tanto ése como este «más»? Así pues, alemán y hombre, hombre y güelfo, etc. Los nacionales tienen razón, uno no puede negar su nacionalidad, y los humanitaristas también tienen razón, no se puede permanecer en la estrechez de miras de los nacionales. En la *unicidad* se disuelve la contradicción: lo nacional es mi atributo. Pero yo no soy absorbido por mi atributo; aunque lo humano también es mi atributo, yo sólo doy existencia al Hombre a través de mi unicidad.

La historia busca *al* Hombre, pero él es yo, tú, nosotros. Buscado como un *ser* misterioso, como lo divino, primero como *el dios*, luego como el *Hombre* (la humanidad, la naturaleza humana, el humanitarismo), es encontrado como el individuo, el finito, el único.

Yo soy propietario de la humanidad, soy la humanidad y no hago nada por el bien de otra humanidad. Desgraciado de ti, que eres una humanidad única y pretendes vivir por otra que no es la tuya.

La relación considerada hasta ahora entre lo mío y el *mundo humano* ofrece tal riqueza de matices que será retomada una y otra vez en otras ocasiones, aquí, sin embargo, donde sólo se debía tratar a grandes rasgos, se tiene que interrumpir para dar paso a otras dos caras del fenómeno en las que se refleja. No sólo me encuentro simplemente en relación con los hombres, en tanto que representan en sí mismos el concepto «Hombre» o son hijos del hombre (como se habla de hijos de Dios), sino que también me relaciono con lo que tienen de humano y llaman lo

suyo propio, esto es, no me remito sólo a lo que son por ser hombres, sino también a sus *bienes* humanos; así pues, en esta deliberación se tomará en consideración, además del mundo humano, también el mundo de los sentidos y de las ideas, para decir algo tanto sobre lo que los hombres llaman sus propios bienes materiales como espirituales.

Según haya desarrollado cada uno el concepto de Hombre y según se lo haya imaginado, se nos ha dado como ésta o aquella *persona de respeto* para acatarla, y de la amplia comprensión de este concepto surgió finalmente el mandamiento: «respetar al Hombre en cada uno». Pero si yo respeto al Hombre, mi respeto se debe extender asimismo a lo humano o a lo que es el Hombre.

Los hombres tienen algo *propio*, y *yo* debo reconocer eso propio y considerarlo sagrado. Lo suyo propio consiste en *bienes* en parte externos, en parte internos. Aquéllos son cosas, éstos espiritualidades, pensamientos, convicciones, sentimientos nobles, etc. Pero siempre debo respetar los bienes *legítimos* o *humanos*; no necesito respetar, en cambio, los ilegítimos e inhumanos, pues lo realmente propio de los hombres es sólo lo propio *del* Hombre. Un bien interior de ese tipo es, por ejemplo, la religión; como la *religión* es libre, es decir, es del Hombre, por eso no puedo tocarla. Asimismo el *honor* es un bien interno; es libre y yo no lo puedo tocar (demanda por injuria, caricaturas, etc.) La religión y el honor son «propiedad espiritual». En la propiedad de bienes reales la persona está en lo más alto: mi persona es mi primera propiedad. De ahí la libertad de la persona; pero sólo la persona *legítima* o humana es libre, a la otra se la encierra. Tu vida es tu propiedad; pero sólo es sagrada para el hombre cuando no es la de un ser inhumano.

Lo que el hombre como tal no puede mantener en bienes corporales, se lo podemos quitar, éste es el sentido de la com-

petencia, de la libertad profesional. Lo que no puede mantener en bienes espirituales, recae asimismo en nosotros: tan lejos llega la libertad de discusión, científica, de la crítica.

Pero los bienes *consagrados* son inviolables. ¿Consagrados y garantizados por quién? Primero por el Estado, la sociedad, pero en realidad por el Hombre o el «concepto», el «concepto de la cosa», pues el concepto de los bienes consagrados es que son verdaderamente humanos o, aún más, que posee al dueño como Hombre y no como ser inhumano.

Desde una perspectiva espiritual la fe del hombre, su honor, su sentido de la vergüenza, de la decencia, sí, de la moral, etc., es un bien semejante. Acciones que afecten al honor (discursos, escritos) son punibles; ataques «al fundamento de toda religión»; ataques a la fe política, en suma, ataques a todo lo que un hombre tiene con «derecho».

Cuánto llegará a extender el liberalismo político la sacralidad de los bienes, es algo sobre lo que aún no se ha manifestado y, sin embargo, cree erróneamente que está en contra de toda sacralidad; tan sólo porque lucha contra el egoísmo, tiene que ponerse esos límites y no puede dejar que lo inhumano se abalance sobre lo humano. Su desprecio teórico de la «masa» debería dar lugar a un rechazo práctico, si obtuviese el poder.

Los distintos niveles del liberalismo disienten sobre qué extensión puede adquirir el concepto «Hombre», y qué le corresponde de él al hombre individual, esto es, sobre qué es el Hombre y lo humano, y toman al hombre político, social, humano, a uno siempre más que a otro, por el «Hombre». Quien capte mejor este concepto, será el que mejor sepa qué es «del Hombre». El Estado aún capta ese concepto en lo político; la sociedad en la limitación social; la humanidad, según se dice, lo abarca por entero o «la historia de la humanidad lo desarrolla». Pero una vez «encontrado el Hombre», entonces

conocemos también lo propio del Hombre, la propiedad del Hombre, lo humano.

Ya puede aun reclamar el hombre individual (porque el Hombre o el concepto Hombre, esto es, porque su humanidad le autorice a ello) muchos derechos: ¿qué me importa *a mí* su derecho y su exigencia? Si tiene el derecho sólo del Hombre y no lo tiene de *mí, para mí* no tiene ningún derecho. Su vida, por ejemplo, sólo es válida para mí en tanto que *me resulta valiosa.* No respeto ni su así llamado derecho a la propiedad o su derecho a bienes reales, ni su derecho a la «santidad de su interior» o su derecho a que no se moleste a sus bienes espirituales y divinidades, a sus dioses. Sus bienes, tanto los materiales como los espirituales, son *míos* e impero como propietario en la medida de mi... poder.

La *cuestión de la propiedad* encierra en sí un sentido más amplio de lo que permite deducir una forma limitada de plantearla. Reducida exclusivamente a lo que se llaman «nuestros bienes» no se puede solucionar. La decisión se encuentra en aquel «de quien tenemos todo». Del *propietario* depende la propiedad.

La Revolución dirigió sus armas contra todo lo que procedía de la «gracia de Dios», por ejemplo, contra el derecho divino, en cuya sustitución se fijó el humano. A lo concedido por la gracia de Dios se le opone lo «derivado de la esencia del Hombre».

Como entonces las relaciones mutuas entre los hombres, en contradicción con el dogma religioso, el cual manda «amaos los unos a los otros por amor a Dios», tuvieron que tomar su dimensión humana mediante un «amaos mutuamente por amor al Hombre». A la doctrina revolucionaria no le quedó otro remedio que constatar, en lo que al principio afecta a la relación de los hombres con las cosas de este mundo, que el

mundo, que hasta ese momento había quedado dispuesto según el orden divino, en adelante pertenecía «al Hombre».

El mundo pertenece «al Hombre» y yo lo debo respetar como su propiedad.

¡La propiedad es lo mío!

La propiedad en el sentido burgués significa propiedad *sagrada,* de tal manera que yo tengo que *respetar* tu propiedad. «¡Respeto por la propiedad!» Por eso los políticos querrían que todos tuvieran su pequeña propiedad, y dominados por ese afán han introducido una increíble parcelación. Cada uno debe tener sus huesos para que pueda encontrar en ellos algo que roer.

De forma muy distinta se toma el problema en sentido egoísta. No retrocedo con timidez ante tu propiedad y la vuestra, sino que la considero continuamente como *mi* propiedad, por lo que no necesito «respetar» nada. ¡Haced lo mismo con lo que llamáis mi propiedad!

En este sentido nos entenderemos mucho mejor.

Los liberales políticos se preocupan de que posiblemente desaparezcan todas las servidumbres, y de que todos sean dueños de su suelo, aunque éste ocupe tan poco como para que el abono de un solo hombre sea suficiente para cubrirlo (el campesino se casó a edad avanzada para beneficiarse del abono de su mujer). Aunque sea pequeño, ¡si se tuviera algo propio, una *propiedad respetada*! Cuantos más haya de estos propietarios, de ésos con el suelo necesario para excrementar, más «gente libre y buenos patriotas» tendrá el Estado.

El liberalismo político, como todo lo religioso, cuenta con el *respeto,* la humanidad, las virtudes del amor. Por eso vive en un continuo enojo. Pues en la práctica la gente no respeta nada, y todos los días los grandes propietarios compran las pequeñas posesiones y de «personas libres» se hacen jornaleros.

Si, en cambio, los «pequeños propietarios» hubiesen pensado que también la gran propiedad es suya, no se habrían autoexcluido de ella con tanto respeto y tampoco habrían sido excluidos de ella.

La propiedad, como la entienden los liberales burgueses, merece los ataques de los comunistas y de Proudhon; es insostenible porque el propietario burgués en realidad no es más que un desposeído, un *excluido* en todas partes. En vez de que el mundo pudiera pertenecerle, ni siquiera le pertenece el miserable palmo de terreno en que se da la vuelta.

Proudhon no quiere al «propriétaire», sino al «posseseur o usufruitier»[57]. ¿Qué significa eso? Quiere que el suelo no le pertenezca a uno, pero sí su aprovechamiento –aunque sólo se le concediese la centésima parte de ese aprovechamiento, de ese fruto– que es su propiedad y con la cual puede obrar según su libre arbitrio. Quien sólo tiene el aprovechamiento de un campo, no es el propietario de éste; aún menos quien, como quiere Proudhon, tenga que entregar un tanto de ese aprovechamiento en cuanto no sea necesario para cubrir sus necesidades; sólo sería el propietario de la parte restante. Así pues, Proudhon niega ésta o aquella propiedad, pero no *la* propiedad. Si al propietario de un terreno no le dejamos el terreno, sino que queremos apropiárnoslo *nosotros*, nos unimos para ese fin, formamos una asociación, una «societé», que se convierte en propietaria; si somos afortunados, aquel propietario deja de serlo. Lo mismo ocurre con terrenos y solares, también podemos expulsarlos de otras propiedades para hacerlas *nuestra* propiedad, la propiedad de los *conquistadores*. Los conquistadores forman una sociedad que se puede imaginar tan grande

(57) Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété? Ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire*, París, 1841, p. 83.

que poco a poco llegue a abarcar a toda la humanidad; pero también la así denominada humanidad es como tal un pensamiento (fantasma); su realidad son los individuos. Y estos individuos, que forman una masa, no tratarán los bienes raíces con menos arbitrariedad que un individuo aislado o un «propriétaire». También así sigue existiendo la propiedad y además, como una propiedad «exclusiva», pues la *humanidad*, esa gran sociedad, excluye al *individuo* de su propiedad (quizá le arrienda una parte de ella), al igual que excluye sin más todo lo que no es humanidad, por ejemplo, no deja que el mundo animal llegue a ser propiedad. Así seguirá siendo. Aquello en lo que *todos quieren tener parte*, se le quitará a aquel que lo quiera tener sólo para él, se convertirá en un *bien común*. En un *bien común* cada uno tiene su *parte*, y esta parte es su *propiedad*. En las antiguas condiciones una casa que pertenecía a cinco herederos también era su bien común; la quinta parte, en cambio, del rendimiento era propiedad de cada uno de ellos. Proudhon se pudo haber ahorrado su confuso «pathos» al decir: hay algunas cosas que sólo pertenecen a pocos y que nosotros, de ahora en adelante, queremos reclamar o perseguir. Dejad que las tomemos, pues a través del acto de tomar se llega a la propiedad, y la propiedad que por ahora se nos ha quitado también ha llegado a los propietarios a través del acto de tomar. Se podrá aprovechar mejor cuando esté en las manos *de todos nosotros* que si sólo pueden disponer de ella unos pocos. Asociémonos, por tanto, para el fin de este robo («vol»). Para ello nos embauca diciendo que la sociedad es la poseedora originaria y la única propietaria de derechos imprescriptibles; en ella el así llamado propietario se ha convertido en ladrón. *(La propriété c'est le vol)*. Si ella entonces le quita su propiedad al anterior propietario, no le roba nada, puesto que se limita a hacer valer su derecho imprescriptible. Así de lejos se llega con el

fantasma de la sociedad como *persona moral.* Por el contrario, al hombre le pertenece todo lo que puede conseguir: *a mí* me pertenece el mundo. ¿Decís vosotros algo distinto con la frase opuesta «el mundo pertenece a todos»? Todos son yo y otra vez yo, etc. Pero vosotros hacéis de «todos» un espectro y lo santificáis, de tal manera que ese «todos» se convierte en el terrible *dueño* del individuo. A su lado se coloca entonces el fantasma del «derecho».

Proudhon, como el comunismo, lucha contra el *egoísmo.* Por eso son continuaciones y consecuencias del principio cristiano, del principio del amor, del sacrificio por algo abstracto, algo ajeno. Consuman, por ejemplo, en la propiedad lo que ya tenemos desde hace tiempo, en concreto la desposesión del individuo. Cuando la ley dice: «Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas; omnia rex imperio possidet, singuli dominio», quiere decir que el rey es propietario, pues sólo él puede disponer a su arbitrio de «todo», él tiene «potestas» e «imperio» sobre ello. Los comunistas lo dejan más claro al traspasar ese «imperium» a la «sociedad de todos». En suma, al ser enemigos del egoísmo, por esa misma razón son cristianos, o más en general: hombres religiosos, creyentes en fantasmas, esclavos, servidores de cualquier abstracción (Dios, la sociedad, etc.) También se asemeja Proudhon a los cristianos en que aquello que le deniega al hombre, se lo añade a Dios. A Él le llama (por ejemplo en la página 90) el «propriétaire» de la tierra. Aquí demuestra que no puede dejar de concebir al *propietario como tal;* al final llega a un propietario, pero lo traslada al más allá.

Ni Dios ni el Hombre (la sociedad humana) son propietarios, sino el individuo.

Proudhon (también Weitling) cree decir lo peor de la propiedad cuando la llama un robo («vol»). Dejando aparte la

capciosa cuestión de qué se podría objetar contra un robo que fuese fundado, nos limitamos a preguntar: ¿acaso es posible el concepto de «robo» sin el concepto de «propiedad»? ¿Quién puede robar si no existe antes una «propiedad»? Lo que no pertenece a nadie no se puede *robar;* no se *roba* el agua que se saca del mar. Por consiguiente, la propiedad no es un robo, sino que mediante la propiedad se hace posible el robo. Weitling también tiene que llegar a esa conclusión, puesto que considera todo como *propiedad de todos,* así, ciertamente, el individuo roba aquello de lo que se apropia.

La propiedad privada vive de la gracia del *derecho.* Ahora bien, en el derecho tiene su garantía, la posesión no es aún propiedad, se convertirá en lo «mío» mediante el consentimiento del derecho. No es ningún hecho, «un fait», como opina Proudhon, sino una ficción, un pensamiento. Eso es la propiedad jurídica, la propiedad garantizada. No es *mía* por *mí,* sino por el *derecho.* Sin embargo, la propiedad es la expresión para el *dominio ilimitado* sobre algo (cosa, animal, persona), «de la que puedo disponer a mi capricho». Según el derecho romano: «ius utendi et abutendi re sua, quatenus iuris ratio patitur», un *derecho exclusivo e ilimitado.* Pero la propiedad se ve condicionada por el poder. Lo que tengo en mi poder, eso es de mi propiedad. Mientras pueda mantenerme como poseedor, soy el propietario de la cosa; si se vuelve a escapar de mi poder, no importa a través de qué otro poder, por ejemplo, mediante mi reconocimiento del derecho de otro a la cosa, entonces la propiedad se ha disuelto. Así pues, la propiedad y la posesión coinciden. Ningún derecho exterior legitima mi poder, sino únicamente lo legitima mi poder; no tengo poder, la cosa se me va de las manos. Cuando los romanos dejaron de tener poder contra los germanos, *perteneció* a éstos el imperio romano, y sería ridículo querer insistir en que los romanos siguieron

siendo los verdaderos propietarios. Quien sabe mantenerse y asegurarse la cosa, a él le pertenece hasta que alguien se la vuelve a tomar; al igual que la libertad pertenece a quien se la *toma.*

Sobre la propiedad decide sólo el poder, y como el Estado –da igual que sea el Estado por antonomasia de los ciudadanos o de los pícaros o de los hombres– es el único poderoso, él es el propietario; yo, el único, no tengo nada, y sólo recibo algo en feudo, por tanto, soy un vasallo y, como tal, un servidor. Bajo el dominio del Estado no hay ninguna propiedad que sea *mía.*

Quiero elevar mi valor, el valor de la particularidad, ¿por eso se degrada la propiedad? No, al igual que no se me ha respetado porque se ha puesto por encima de mí al pueblo, a la humanidad y a miles de otras abstracciones, de la misma manera hasta el día de hoy no se ha reconocido la propiedad en lo que realmente vale. También la propiedad era sólo la propiedad de un fantasma, por ejemplo, la propiedad popular; toda mi existencia «pertenecía a la patria»: *yo* pertenecía a la patria, al pueblo, al Estado y, por lo tanto, a ellos pertenecía todo lo que yo llamaba *mío.* Se reclama de los Estados que acaben con el pauperismo. A mí me parece que eso significa reclamar que el Estado se corte a sí mismo la cabeza y que la ponga ante sus pies, pues mientras el Estado sea el yo, el único yo, un pobre diablo tiene que ser un «no-yo». El Estado sólo está interesado en ser rico, si Miguel es rico y Pedro es pobre, le da igual; también puede ser Miguel pobre y Pedro ser rico. Mira con indiferencia cómo uno se empobrece y el otro se enriquece, despreocupado del juego. Como *únicos* son ante su presencia realmente iguales, en eso es justo: ante él los dos no son nada, al igual que nosotros «ante Dios, como mucho, somos pecadores»; en cambio, está muy interesado en que aquellos individuos que participan en formar su yo, participen de su *riqueza.* Los convierte en participantes de su *propiedad.* Los amansa

mediante la propiedad, con la que él recompensa a los individuos; no obstante, sigue siendo *su* propiedad, y cada uno tan sólo tiene su usufructo mientras lleve en su interior el yo del Estado, o sea, siga siendo «un miembro leal de la sociedad»; en caso contrario, se confisca la propiedad o se disgrega mediante desagradables procesos. La propiedad es y sigue siendo, por tanto, *propiedad estatal,* no propiedad del yo. Que el Estado no priva arbitrariamente al individuo de lo que tiene del Estado, es lo mismo que decir que el Estado no se roba a sí mismo. Quien es un «yo-Estado», esto es, un buen ciudadano o súbdito, como *tal* yo, y no como propio, disfruta del préstamo sin perturbaciones. Así lo denomina el código: propiedad es lo que llamo mío «en virtud de Dios y del derecho». Pero en virtud de Dios y del derecho sólo es mío mientras el Estado no tenga nada en contra.

En las expropiaciones, confiscaciones de armas y otras cosas similares (como por ejemplo el fisco se apodera de herencias si los herederos no se presentan a tiempo) salta a la vista claramente el principio en otro caso oculto de que sólo el *pueblo* es el propietario del «Estado», el individuo, en cambio, vasallo.

El Estado, esto es lo que quería decir, no puede tener la intención de que alguien tenga propiedad *por motivo de sí mismo* o que sea rico, no puede reconocerme, ni procurarme o garantizarme nada. El Estado no puede acabar con el pauperismo porque la pobreza de la posesión es mi pobreza. Quien no es nada más que lo que el azar u otro, por ejemplo el Estado, hace de él, con todo derecho no *tiene* nada que no le *dé* otro. Y ese otro sólo le *dará* lo que aquél se *merece,* esto es, lo que vale por su *servicio.* No es él quien actúa en su provecho, sino que es el Estado quien se aprovecha de él.

La economía política se ocupa mucho de esta materia, la cual se encuentra ya más allá de lo «nacional» y pasa por encima

del concepto y del horizonte del Estado, que sólo conoce propiedad estatal y sólo puede repartir ésta. Por tanto, vincula la posesión de la propiedad a *condiciones*, como lo vincula todo, por ejemplo el matrimonio, al sólo dar validez al matrimonio sancionado por él, arrebatándolo de mi poder. Pero la propiedad sólo es *mi* propiedad cuando la tengo *incondicionalmente:* sólo yo, como yo *incondicional*, tengo propiedad, concierto una relación amorosa, actúo en el libre comercio.

El Estado no se preocupa de mí ni de lo mío, sino sólo de él y de lo suyo: para él tengo valor como su *hijo*, como «hijo de la tierra», puesto que *yo* no soy absolutamente nada para él. Lo que yo encuentro como yo, para la razón del Estado es algo *casual:* tanto mi riqueza como mi pobreza. Esto demuestra que no *me* puede comprender: *yo* voy más allá de sus conceptos, o su entendimiento es demasiado corto para comprenderme. Por eso tampoco puede hacer nada por mí.

El pauperismo es la *falta de valor de lo mío*, el fenómeno de que no me puedo aprovechar. Por eso el Estado y el pauperismo son uno y lo mismo. El Estado no permite que alcance mi valor y existe sólo por mi carencia de valor: en todo momento sólo le importa *sacar provecho* de mí, esto es, explotarme, utilizarme, aunque ese uso se limite a proporcionar un proletario; él quiere que yo sea «su criatura».

Sólo podrá eliminarse el pauperismo si me utilizo a mí mismo como yo, si yo mismo me doy a mí mismo un valor y me pongo un precio propio. Tengo que sublevarme para elevarme.

Lo que yo hago, harina, tela, hierro y carbón, que se lo saco a la tierra con esfuerzo, etc., es *mi* trabajo que yo quiero aprovechar. Aquí, sin embargo, puedo quejarme todo el tiempo que quiera, mi trabajo no se me pagará según su valor; el pagador no me oirá y el Estado se comportará de manera apática en

tanto que crea que debe «consolarme» para que *yo* no irrumpa con mi temido poder. Con este «consuelo» habrá que quedar satisfecho, y si se me ocurre reclamar más, entonces el Estado se pondrá en mi contra con toda la fuerza de sus zarpas de león y garras de águila, pues él es el rey de los animales, es león y águila. Si no quedo satisfecho con el precio que él establece para mi trabajo y mercancía, si yo intento fijar el precio de mi mercancía, esto es, intento «hacerme pagar», al principio entro en conflicto con el consumidor de la mercancía. Si este problema se resolviese con un acuerdo mutuo, el Estado no haría fácilmente objeciones, pues no le preocupa cómo los individuos resuelven sus problemas, mientras no se le pongan en el camino. Su perjuicio y su peligro comienza desde el momento en que no se ponen de acuerdo, sino que, como no se produce ningún arreglo, se agarran de los cabellos. El Estado no puede tolerar que el hombre entre en relación directa con el hombre; él tiene que entrometerse como *mediador*, tiene que... *intervenir*. Lo que era Cristo, lo sagrado, la Iglesia, en eso es en lo que se ha convertido el Estado, en concreto en un «mediador». Separa al hombre del hombre para ponerse en medio como «espíritu». Los trabajadores que piden una subida de salario son tratados como criminales mientras quieran *obligar* al Estado. ¿Qué deben hacer? Sin compulsión no lo lograrán, y en la compulsión ve el Estado una autoayuda, un precio fijado por el yo, un aprovechamiento real y libre de su propiedad que él no puede permitir. ¿Qué pueden hacer entonces los trabajadores? ¿Mantenerse firmes y no preguntar al Estado...?

Lo mismo que ocurre con mi trabajo material ocurre con mi trabajo espiritual. El Estado me permite aprovecharme de todos mis pensamientos y llevarlos al hombre (yo ya los aprovecho, por ejemplo, al procurarme honra, etc., a través de los oyentes); pero tan sólo mientras *mis* pensamientos sean *sus*

pensamientos. Si, en cambio, cultivo pensamientos que él no aprueba, es decir, que no puede hacer suyos, entonces no me permite aprovecharme de ellos, emplearlos en el *intercambio* y el *tráfico*. *Mis* pensamientos sólo son libres cuando son tolerados por la *gracia* del Estado, esto es, cuando son pensamientos del Estado. Sólo me deja filosofar libremente mientras me acredito como «filósofo del Estado»; no puedo filosofar *contra* el Estado, por muy encantado que éste se muestre cuando se le ayuda con sus «imperfecciones» y se le «fomenta». Así pues, como sólo me puedo comportar como alguien tolerado graciosamente por el Estado, como un yo dotado de su certificado de legitimación y permiso policial, de la misma manera no me está permitido aprovecharme de lo mío, a no ser que resulte ser suyo lo que yo poseo como un vasallo. Mis caminos tienen que ser sus caminos, si no me embarga; mis pensamientos, los suyos, si no me tapa la boca.

El Estado no teme nada que no sea el valor de lo mío, y sólo tiene que intentar impedir con todo cuidado cualquier oportunidad de *aprovecharme* de mí mismo. *Yo* soy el enemigo mortal del Estado, que se encuentra en la continua disyuntiva: él o yo. Por esta razón se esfuerza no sólo en que no me pueda hacer valer, sino en estorbar lo *mío*. En el Estado no hay ninguna propiedad, esto es, ninguna propiedad del individuo, sino sólo propiedad estatal. Sólo a través del Estado tengo lo que tengo, al igual que sólo a través de él soy lo que soy. Mi propiedad privada es sólo aquélla que el Estado me deja de la *suya* al *acortar* (privar) a otros miembros del Estado de ella: es propiedad estatal.

En contraposición al Estado, sin embargo, yo siento cada vez con mayor claridad que a mí me queda aún un gran poder, el poder sobre mí mismo, esto es, sobre todo lo que me es propio y que sólo *es* porque es mío.

¿Qué puedo hacer cuando mis caminos no son los suyos y mis pensamientos tampoco lo son? ¡Me mantengo firme! En *mis* pensamientos, que no permito que nadie ni nada sancione con su consentimiento, concesión o gracia, tengo mi propiedad real, una propiedad con la que puedo comerciar. Pues al ser míos, son mis *criaturas*, y estoy en condiciones de darlos a cambio de *otros* pensamientos: renuncio a ellos y los sustituyo por otros que entonces son mi nueva propiedad adquirida.

¿Qué es, pues, mi *propiedad*? ¡Nada más que lo que está en mi *poder*! ¿A qué propiedad estoy autorizado? A toda a la que yo me *autorizo*. Yo me otorgo el derecho a la propiedad al tomar posesión de mi propiedad, o al darme *el poder* del propietario, los plenos poderes, la autorización.

Sobre lo que no se me puede quitar el poder, eso sigue siendo de mi propiedad; así pues, el poder decide sobre la propiedad, y yo lo esperaré todo de mi poder. El poder ajeno, el poder que dejo a otro, me convierte en un siervo; que mi propio poder me convierta en propietario. ¡Así, recobro el poder que he concedido a otros debido a la ignorancia de la fortaleza de mi *propio* poder! Me digo hasta dónde alcanza mi poder, esto es, mi propiedad y reclamo el poder de todo aquello que me siento con la fuerza de alcanzar, y dejo que mi propiedad real se extienda tanto como *yo* me autorice a tomar, esto es, me doy poder para tomar.

Aquí tiene que decidir el egoísmo, el propio provecho, no el principio del amor, no los motivos del amor como compasión, misericordia, bondad o la misma justicia o la equidad (pues también la «iustitia» es un fenómeno del amor, un producto del amor); el amor sólo conoce *sacrificio* y exige «abnegación».

El egoísmo no piensa en sacrificar algo, en desprenderse de algo; se limita simplemente a decidir: tengo que tener lo que necesito y lo conseguiré.

Todos los intentos de proclamar leyes racionales sobre la propiedad pasan del corazón del *amor* a un mar salvaje de disposiciones. Tampoco se puede excluir de aquí al socialismo y al comunismo. A cada uno se le deben suministrar medios suficientes y poco importa si aún se encuentran en una propiedad personal, como en el socialismo, o se toman de la comunidad de bienes, como en el comunismo. El sentido del individuo sigue siendo el mismo, sigue siendo un sentido de la dependencia. El organismo repartidor me concede sólo lo que le decreta su sentido equitativo, su *amoroso* cuidado por todos. Para mí, el individuo, resulta tan enojoso el *capital común* como el del *otro individuo*: ni aquél es mío, ni éste. Para mí supone la misma compulsión si el capital pertenece a la comunidad, la cual me traspasa una parte de él, o a un poseedor individual, pues no puedo disponer de ninguno de los dos. Todo lo contrario, el comunismo, mediante la supresión de toda propiedad particular, me arroja aún más en la dependencia de otro, en concreto de la colectividad o comunidad, y por muy en voz alta que siempre ataque al Estado, lo que pretende es de nuevo un Estado, un «status», un estado que impida mis libres movimientos, una soberanía sobre mí. El comunismo se opone con razón contra la presión que experimento de los propietarios individuales; pero más terrible aún es el poder que él otorga a la colectividad.

El egoísmo emprende otro camino para exterminar a la plebe desposeída. No dice: espera para ver qué te regala el organismo equitativo en nombre de la colectividad (pues semejante regalo se ha entregado desde siempre en los «Estados» al darse «según el merecimiento», esto es, según la medida en que cada uno se lo sabía *ganar* y *obtener*); sino: ¡agarra y toma lo que necesitas! Con esto se declara la guerra de todos contra todos, sólo *yo* decido lo que quiero tener.

«¡Bien, eso no es nada nuevo, pues lo han hecho los egoístas desde tiempos inmemoriales!» Tampoco es necesario que la cosa sea nueva, siempre que se sea consciente de ella. En todo caso, no podrá pretender una edad muy elevada, a no ser que contemos aquí con la ley egipcia y espartana; pues lo poco difundida que está se deduce del arriba mencionado reproche que habla con desprecio de los «egoístas». Precisamente se debe saber que ese proceso de tomar no es despreciable, sino que declara la pura acción del egoísta avenido consigo mismo.

Sólo cuando no espere ni del individuo ni de una colectividad lo que yo me puedo dar a mí mismo, sólo entonces abandono la labor del... amor; la plebe cesa de ser plebe sólo cuando el individuo *agarra*. Sólo la timidez al agarrar y el correspondiente castigo lo convierten en plebe. Sólo la idea de agarrar es *pecado*, un crimen, sólo este precepto crea a la plebe, y que permanezca como es, de eso es ella culpable, pues deja que impere ese precepto, y aquellos que reclaman «egoístamente» (para devolverles su palabra favorita) que sea respetado. En suma, la única culpable es la carencia de *conciencia* sobre esa «nueva sabiduría», esto es, la vieja conciencia de pecado.

Si llegan los hombres a perder el respeto por la propiedad, entonces cada uno tendrá propiedad, como todos los esclavos son hombres libres cuando ya no respetan al dueño como dueño. Las *asociaciones* también multiplicarán en este ámbito los medios del individuo y asegurarán su propiedad impugnable.

Según la opinión de los comunistas, la comunidad debe ser la propietaria. Todo lo contrario, *yo* soy el propietario y sólo me entiendo con otros a través de mi propiedad. No me hace justicia la comunidad, me sublevo contra ella y defiendo mi propiedad. Yo soy propietario, pero la propiedad *no es sagrada*. ¿Seré entonces un simple poseedor? No, hasta ese momento

sólo había sido poseedor, asegurado en la posesión de una parcela, en tanto que se dejaba a otros en la posesión de una parcela; ahora, sin embargo, me pertenece *todo*, soy propietario de *todo lo que necesito* y puedo apoderarme. Si los socialistas dicen «la sociedad me da lo que necesito», el egoísta dice: me tomo lo que necesito. Si los comunistas adoptan la actitud del pícaro, el egoísta se comportará como propietario.

Todos los intentos de hacer feliz a la plebe y todos los hermanamientos que surgen del principio del amor tienen que fracasar. Sólo desde el egoísmo se puede ayudar a la plebe, y esa ayuda se la tiene que permitir ella misma y se la permitirá. Si no se deja atemorizar, es un poder. «La gente perdería cualquier respeto si no se la atemorizase así», dice el espantajo de la ley en el gato con botas.

Así pues, la propiedad ni puede ni debe suprimirse, más bien debe ser arrebatada de manos fantasmales y convertirse en *mi* propiedad; entonces desaparecerá la falsa conciencia de que no puedo autorizarme a tanto como lo que necesito.

¡Cuántas cosas puede necesitar el hombre! Quien mucho necesita y sabe cómo conseguirlo, siempre se ha apoderado de ello, como Napoleón del continente y los franceses de Argelia. Por tanto, todo depende de que la respetuosa «plebe» termine por aprender a coger lo que necesita. Si va con vosotros demasiado lejos, ay, entonces defendeos. No es necesario que le regaléis algo de buena voluntad, y cuando ella aprenda a conocerse, mejor, quien traba conocimiento fuera de la plebe, se desprende de la naturaleza plebeya al quedar agradecido por vuestras limosnas. No obstante, resulta ridículo que la declaréis «pecaminosa y criminal» cuando no quiere vivir de vuestras buenas obras, ya que puede hacer algo a su favor. Vuestros regalos la engañan y la detienen. Defended vuestra propiedad y seréis fuertes; si, en cambio, queréis conservar la capacidad

de regalar y, por ejemplo, tener más derechos políticos cuantas más limosnas (impuesto de pobreza) podáis dar, eso durará tanto tiempo como los regalados os dejen[58].

En definitiva, la cuestión de la propiedad no se deja resolver tan fácilmente como sueñan los socialistas, incluso los comunistas. Sólo se resolverá mediante la guerra de todos contra todos. Los pobres únicamente serán libres y propietarios si se sublevan, se alzan. Regaladles tanto y siempre querrán más, pues no quieren otra cosa que al final ya no se les regale nada.

Se preguntará: ¿qué sucederá entonces cuando los desposeídos recobren su valor? ¿De qué tipo será el ajuste? Asimismo se podría reclamar que yo le presentase a un niño la natividad. Lo que hará un esclavo en cuanto rompa sus cadenas, es algo a lo que hay que esperar.

Kaiser, en su folleto, carente de valor tanto por su falta de forma como por su falta de contenido («La personalidad del propietario en relación con el socialismo y el comunismo, etc.») espera del *Estado* que logre una igualación del capital. ¡Siempre el Estado! ¡El señor papá! Al igual que la Iglesia se consideraba y pasaba por ser la «madre» de los creyentes, el Estado tiene todo el rostro del padre previsor.

La *competencia* está perfectamente ligada al principio cívico. ¿Es algo diferente a la igualdad («égalité»)? ¿Y no es acaso la igualdad una consecuencia de la misma revolución surgida de la burguesía o de las clases medias? El hecho de que a nadie se le prohíba competir con los demás en el Estado (excluido el príncipe, porque él mismo representa al Estado) y trabajar

(58) En un documento de registro para Irlanda, el gobierno presentó la moción de permitir sólo como electores del mismo a quienes hubiesen pagado un impuesto de pobreza de cinco libras. Así pues, quien da limosnas adquiere derechos políticos o, de otro modo, se convierte en Caballero del Cisne.

para alcanzar la altura de los demás, sí, incluso para derribarlos en propio provecho o explotarlos para sobrepujarlos y, mediante un intenso esfuerzo, quitarles su bienestar, sirve como prueba palpable de que ante el juez del Estado cada uno sólo tiene el valor de un «simple individuo» y no puede contar con ninguna preferencia. ¡Derribad y superad todo lo que queráis y podáis, nada de eso me preocupará a mí, al Estado! Sois libres de competir entre vosotros, sed competidores, ésa es vuestra posición social. ¡Ante mí, ante el Estado, no sois más que «simples individuos»![59]

Lo que se planteó en forma de principio o de manera teórica como la igualdad de todos, ha encontrado su realización y ejecución práctica en la competencia, pues la «égalité» es la... libre competencia. Todos son ante el Estado simples individuos, competidores en la sociedad o en sus relaciones mutuas.

No necesito más que ser un simple individuo para poder competir con cualquier otro, exceptuando al príncipe y a su familia, una libertad que antes era imposible porque sólo se disfrutaba de una libertad de aspiraciones a través de la corporación y en el ámbito de la misma.

En el gremio y en el feudo, el Estado se muestra intolerante y arbitrario, puesto que *privilegia;* en la competencia y en el liberalismo se muestra tolerante y deja hacer, puesto que sólo se hace patente (confirma al solicitante que puede ejercer

(59) Esta expresión fue empleada por el ministro Stein refieriéndose al Conde von Reisach, cuando lo dejó, impasible, a merced del gobierno bávaro, porque para él, como dijo, «un territorio como Baviera tiene que ser de más valor que un simple individuo». Reisach, por encargo de Stein, había escrito contra Montgelas, y Stein consintió la requerida entrega de Reisach precisamente a causa de ese libro. Vid. Hermann Friedrich Wilhelm Hinrich, *Politische Vorlesungen. Unser Zeitalter und wie es geworden, nach seinen politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen, mit besonderen Bezug auf Deutschland und namenntlich Preussen,* vol 1, Halle, 1843, p. 280.

libremente el oficio) y otorga una concesión. Pero como ahora el Estado se lo ha dejado todo al *solicitante*, éste tiene que entrar en conflicto con *todos*, pues todos y cada uno de ellos están autorizados a tener su propia pretensión. Se verá «atacado» y sucumbirá en ese ataque.

¿Es acaso la «libre competencia» realmente libre, es realmente una «competencia», en concreto *de las personas*, que es lo que pretende, pues basa su derecho en ese título? Precisamente surgió de que las personas se vieron libres de todo dominio personal. ¿Es «libre» una competencia que el Estado, ese soberano según el principio burgués, limita en miles de situaciones? Un fabricante rico hace negocios espléndidos y yo quisiera competir con él. «Así y todo, dice el Estado, no tengo nada que objetar contra tu persona como competidora». Sí, respondo yo, pero para eso necesito espacio para construir, necesito dinero. «Malo, pues si no tienes dinero, no puedes competir. A nadie le puedes quitar algo, pues yo protejo y privilegio la propiedad». La libre competencia no es libre porque me falta lo necesario para competir. Contra mi *persona* no se puede objetar nada, pero como no tengo lo necesario, se tiene que retirar mi persona. Y ¿quién tiene lo necesario? ¿Acaso aquel fabricante? ¡A él se lo podría quitar! No, el Estado lo tiene como propiedad, el fabricante como préstamo, como posesión.

Como la cosa no funciona con el fabricante, quiero competir con un catedrático de derecho; el hombre es un mentecato y yo, que sé cien mil veces más que él, le vaciaré el auditorio. «¿Has estudiado y te has doctorado, amigo mío?» No, pero ¿qué importa eso? Me sé muy bien la materia. «Lo siento, pero aquí no es "libre" la competencia. No hay nada contra tu persona, pero te falta lo necesario, el título de doctor. Y ese título lo exijo yo, el Estado. Primero pídemelo con buenas maneras y luego ya veremos».

Así pues, ésta es la «libertad» de competencia. El Estado, mi *soberano*, me autoriza a competir.

¿Pero compiten realmente las *personas*? No, sino las *cosas necesarias*, en primer lugar el dinero, etc.

En la competencia siempre quedará uno detrás de otro (por ejemplo, un poetilla detrás de un poeta). Pero la diferencia estriba en si lo medios que le faltan al infortunado competidor son personales o prácticos y, asimismo, en si esos medios prácticos se pueden ganar mediante esfuerzo personal o sólo se pueden adquirir por *clemencia*, sólo como regalo y, además, por ejemplo, al dejar el más pobre su riqueza al rico, esto es, porque deba regalársela. Pero si tengo que esperar realmente al permiso del Estado para obtener los medios o emplearlos (por ejemplo, en el doctorado), tengo los medios por la *gracia del Estado*[60].

La libre competencia tiene, por tanto, el siguiente sentido: para el Estado todos son iguales como si fueran sus hijos, y cada uno puede caminar o correr *para ganarse los bienes y las limosnas de clemencia del Estado*. Por esta razón también persiguen todos la fortuna, el tener, la posesión (ya sea de dinero o de cargos, títulos honoríficos, etc.), persiguen lo *suyo*.

Según el sentido de la burguesía, cada uno es dueño o «propietario». ¿De dónde viene entonces que la mayoría apenas tenga algo? Viene de que la mayoría ya se alegra de ser dueña, aunque sólo sea de unos trapos, como los niños se alegran de sus primeros pantalones o de sus primeros céntimos regalados. Sin

(60) En institutos y universidades, etc., compiten pobres con ricos. Pero la mayoría de ellos sólo gracias a becas, las cuales, lo que resulta significativo, proceden casi todas de una época en que la libre competencia estaba muy lejos de imperar como principio. El principio de la competencia no otorga becas, sino que dice: ayúdate tú mismo, esto es, consigue los medios necesarios. Lo que el Estado otorga con esos fines, es en propio interés, para crearse «servidores».

embargo, el asunto debe comprenderse de la manera siguiente: el liberalismo apareció al mismo tiempo con la declaración de que no es propio de la naturaleza del hombre ser propiedad, pero sí ser propietario. Como aquí se trataba del «Hombre» y no del individuo, el «cuánto», que es lo que constituye el interés especial del individuo, quedó a su arbitrio. Por esta razón el egoísmo del individuo conservó en este «cuánto» la máxima libertad de espacio y ejerció una incansable competencia.

Mientras, el egoísmo afortunado se convirtió en algo enojoso para el menos afortunado, y éste, aun basándose en el principio de la humanidad, planteó la cuestión sobre el «cuánto» de lo poseído y le respondió diciendo que «el hombre tiene que tener tanto como necesite».

¿Se conformará *mi* egoísmo con eso? Lo que «el Hombre» necesita, no supone de ningún modo una norma para mí y mis necesidades, pues yo puedo necesitar menos o más. Más bien tengo que tener tanto como soy capaz de apropiarme.

La competencia adolece del defecto de que no todos tienen los *medios* para competir, puesto que no han surgido de la personalidad, sino del azar. La mayoría carece de medios y, por tanto, de bienes.

El liberalismo social exige, por tanto, los *medios* para todos y aspira a una sociedad mendicante de medios. No reconocemos más tu valor monetario, dice, que tu capacidad. Tienes que mostrar otro capital, en concreto tu *fuerza laboral*. En la posesión de sus bienes o como «dueño» es como el hombre se muestra como Hombre, por eso hemos soportado tanto tiempo al dueño, a quien nosotros llamábamos «propietario». Tan sólo que tú tienes las cosas «mientras no eres desplazado de su propiedad».

El dueño es poderoso, pero sólo en tanto que los otros no lo sean. Puedes disponer de tus bienes mientras seas capaz de man-

tenerlos, esto es, mientras *nosotros* no dispongamos de ellos, entonces ve buscándote otro patrimonio, pues ahora sobrepujamos mediante nuestro poder tu supuesto patrimonio.

Se adelantó mucho cuando se logró que uno pudiese ser considerado dueño. Así fue suprimida la servidumbre y todo aquel que hasta ese momento había estado sujeto a su dueño y que había sido más o menos su propiedad, se convirtió él mismo en dueño. Tan sólo que desde ese momento tu haber y tus pertenencias no bastan y tampoco se reconocen por más tiempo. En cambio, tu capacidad laboral y tu trabajo incrementan su valor. Ahora respetamos tu *solución* de las cosas, como antes tu posesión de ellas. ¡Tu trabajo es tu capital! Eres señor o dueño de lo *trabajado*, no de lo *heredado*. Pero como actualmente todo es algo heredado, y todo céntimo que posees no lleva una acuñación laboral, sino hereditaria, todo tiene que cambiar.

Pero ¿es realmente mi trabajo mi único capital, como opinan los comunistas, o quizá consiste éste en todo lo que puedo hacer? ¿Y no tiene que reconocerlo la sociedad trabajadora, por ejemplo, al mantener a los enfermos, los niños, los ancianos, en suma, a los incapacitados para trabajar? Éstos aún pueden hacer algo, por ejemplo, mantener su vida en vez de quitársela. Si logran de vosotros que queráis su subsistencia, entonces han adquirido poder sobre vosotros. Quien no ejerciera absolutamente ningún poder sobre vosotros, no se le concedería nada; podría sucumbir.

Así pues, lo que *puedes* es tu *capital*. Si puedes dar placer a miles, miles te honrarán por eso; estaría en tu poder abstenerte, por eso tienen que comprar tu actividad. Si no logras ganarte a nadie, puedes morirte de hambre. ¿No debo yo acaso, el que puedo mucho, aventajar al que no puede?

Todos estamos en la misma situación. ¿Acaso no debo coger

tanto como pueda y esperar para ver cuánto me queda de una división equitativa?

Contra la competencia se eleva el principio de la sociedad pordiosera: la *división*.

El individuo no soporta ser considerado una simple *parte* de la sociedad, ya que él es *más;* su unicidad rechaza esa noción limitada.

Por esta razón no espera su patrimonio de un reparto de otros, y ya en la sociedad laboral surge la consideración de que en una división equitativa el fuerte se ve explotado por el débil; más bien espera su capital de sí mismo y dice: lo que yo puedo obtener, ése es mi capital. Qué capital no posee el niño en su sonrisa, en sus juegos, en sus gritos, en suma, en su simple existencia. ¿Eres capaz de resistir sus deseos o le das el pecho como una madre o cuanto necesita como un padre? Os obliga, pues posee lo que vosotros llamáis lo vuestro.

Si tengo gran interés en tu persona, me pagas ya con tu existencia; si sólo me interesa uno de tus atributos, entonces tu complacencia o tu ayuda tienen un valor (valor monetario) para mí y yo lo *compro*.

Si no sabes darte en mi valoración nada más que un valor monetario, puede ocurrir lo que nos cuenta la historia: que niños alemanes fueron vendidos a América. ¿Deberían haber sido de más valor para el vendedor que comerció con ellos? Él prefería el dinero a esa mercancía viviente que no supo hacerse valiosa. Que él no descubriera en ella algo más valioso, era, ciertamente, un defecto de su capacidad; pero un bribón no se fija en la cualidad de lo que tiene. ¿Cómo podía mostrar respeto, si carecía de él, si ni siquiera podía tenerlo para esa mercancía?

Procedéis de forma egoísta cuando no os respetáis mutuamente ni como dueños, ni como pícaros o trabajadores, sino como parte de vuestro patrimonio, como *sujetos útiles*. Entonces

no le daréis nada ni al dueño («propietario») por sus bienes, ni al que trabaja, sino sólo a aquel a quien *necesitáis*. ¿Necesitamos un rey?, se preguntan los norteamericanos, y responden: no nos sirve de nada, ni él ni su trabajo.

Se dice que la competencia abre todo a todos, esta expresión no es del todo correcta, mejor sería formularla así: ella hace que todo se pueda *vender*. Al dejarlo todo a la disposición de todos, lo deja a su valoración y exige un precio por ello.

Tan sólo que los dispuestos a comprar carecen, la mayoría de las veces, de medios para convertirse en compradores: no tienen dinero. Así pues, las cosas comprables se pueden tener con dinero («con dinero se puede todo»), pero precisamente falta dinero. ¿De dónde tomar el dinero, esa propiedad en curso?

Entérate de que tienes tanto dinero como poder, pues vales tanto como te haces respetar.

No se paga con dinero, del que puede haber carencia, sino con la propia capacidad, mediante la cual somos realmente poderosos; pues sólo se es propietario hasta donde alcanza el brazo de nuestro poder.

A Weitling se le ha ocurrido un nuevo medio de pago: el trabajo. El verdadero medio de pago sigue siendo, sin embargo, la *capacidad*. Pagas con aquello que tienes en «tu capacidad». Por eso piensa en el incremento de tu capacidad.

Al reconocer esto, uno queda, sin embargo, inmediatamente confrontado con el eslogan electoral: «A cada uno según su capacidad». ¿Quién debe darme según mi capacidad? ¿La sociedad? Para eso debería estar conforme con la valoración. Más bien *tomaré* según mi capacidad.

«¡Todo pertenece a todos!» Esta frase procede de la misma teoría insustancial. A cada uno sólo le pertenece aquello de lo que es capaz. Yo digo: me pertenece el mundo, eso no es más

que charlatanería que sólo tiene sentido en la medida en que yo no respeto ninguna propiedad ajena. Pero a mí sólo me pertenece tanto como soy capaz o tengo en mi capacidad.

Uno no merece tener lo que se deja quitar por debilidad, y no lo merece porque carece de la capacidad.

Se ha elevado un griterío enorme sobre la «injusticia milenaria» que ha sido cometida por los ricos contra los pobres. ¡Como si fuera la pobreza culpa de los ricos, y los pobres no fuesen también culpables de la riqueza! ¿Hay otra diferencia en ellos que no sea la de la capacidad e incapacidad, la de la riqueza y la pobreza de recursos? ¿En qué consiste, pues, el crimen de los ricos? «En su dureza de corazón». ¿Pero quién ha mantenido a los pobres, quién se ha ocupado de su alimentación cuando no podían trabajar más, quién les ha dado limosnas, que incluso tienen su nombre de la misericordia (*eleemosyne*)? ¿No han sido acaso los ricos en todo momento caritativos, no han sido acaso hasta el día de hoy compasivos, como lo demuestran los impuestos de pobreza, los hospitales, las fundaciones, etc.?

¡Pero todo eso no es suficiente! Tienen que *compartir* con los pobres. Exigís que acaben con la pobreza. Aparte de que ninguno de vosotros quisiera actuar así, y si hubiera uno sería un necio, os preguntáis: ¿por qué deben quedarse los ricos pelados y renunciar a sí mismos, mientras los pobres sacan provecho? Tú, que tienes diariamente tu dinero eres rico frente a mil que viven con menos de lo que tienes. ¿Está en tu interés compartir con los mil o acaso no es ese el interés de ellos?

A la competencia va unida menos la intención de hacer una cosa *lo mejor posible* que la otra, que hacerla lo más lucrativa y productiva posible. Por eso se estudia para un cargo (estudios para ganarse el pan), se estudia cómo encorvarse y gastar cumplidos, rutina y «conocimiento del negocio», se trabaja para

fingir. Mientras en apariencia parece que se trata de lograr un buen rendimiento, en realidad sólo se aspira a realizar un buen negocio y ganar dinero. Sólo en apariencia se realiza la cosa por amor a ella misma, de hecho se busca el beneficio que arroja. Uno, ciertamente, no quisiera ser censor, pero sí un ascenso; uno quisiera juzgar, administrar, etc., según su mejor convicción, pero uno teme el traslado o el despido; ante todo se debe... vivir.

A fin de cuentas toda esta actividad no es más que una lucha por la *querida vida* y, en un ascenso gradual, por una mejor o peor «buena vida».

Y, sin embargo, a la mayoría todos sus esfuerzos y preocupaciones no les traen más que una «vida amarga» y una «amarga pobreza». ¡De ahí tanta seriedad!

La continua aspiración no nos deja respirar ni llegar a un *goce* reposado. No nos alegramos por nuestra posesión.

La organización del trabajo, sin embargo, afecta sólo a esos trabajos que otros pueden hacer para nosotros, por ejemplo, el de matar reses o labrar el campo; el resto permanecen egoístas, porque nadie puede realizar en tu lugar composiciones musicales o bocetos. Nadie puede sustituir el trabajo de Rafael. Los últimos son trabajos de un único que sólo es capaz de realizar eso único, mientras que aquéllos merecerían llamarse «humanos», pues lo *propio* en ellos es de escasa importancia y casi cualquier hombre los puede desempeñar.

Como la sociedad sólo puede considerar los trabajos comunitarios o *humanos*, el que produce algo *único* permanece sin protección, sí, la sociedad puede quedar perturbada por su llegada. El único se afanará por salirse de la sociedad con su trabajo, pero la sociedad no hace surgir ningún único.

Por tanto, siempre es conveniente que lleguemos a un acuerdo sobre los trabajos *humanos* para que no recaben todo

nuestro tiempo y esfuerzo como cuando estamos sometidos a la competencia. Hasta aquí el comunismo dará sus frutos. Antes del dominio de la burguesía, incluso aquello para lo que todos los hombres están capacitados o pueden estar capacitados, fue dejado a pocos y arrebatado a los restantes: era un privilegio. A la burguesía le pareció justo dejar libre todo lo que parecía ser para cualquier hombre. Pero, al dejarlo libre, no se dio a nadie, sino que más bien fue dejado a todo aquel que se apoderase de ello con su fuerza *humana*. Con esto el sentido se dirige a la adquisición de lo humano, que a partir de ese momento atrajo a cualquiera, y surgió una tendencia, que con tanta frecuencia se oye denostar, con el nombre de «materialismo». El comunismo intenta detener su curso al difundir la fe de que lo humano no merece tantos tormentos y de que se puede ganar con una institución adecuada sin tanta necesidad de tiempo y energías, como desde entonces parecía necesario.

Pero ¿para quién se debe ganar tiempo? ¿Para qué necesita el hombre más tiempo del necesario para refrescar su decaída fuerza laboral? Aquí calla el comunismo.

¿Para qué? Para alegrarse tanto de lo suyo como de lo del individuo, después de que él, como hombre, ha cumplido con lo suyo.

En la primera alegría de poder extender la mano hacia todo lo humano, se olvidó de querer algo más y se compitió como si la posesión de lo humano fuese la meta de todos nuestros deseos.

Pero uno se ha cansado de tanto correr y se da cuenta de que esa posesión no le hace feliz. Por eso se piensa en adquirir lo necesario saliendo bien librado y emplear en ello tanto tiempo y esfuerzo como exija su necesidad. La riqueza disminuye en valor, y la pobreza satisfecha, el pordiosero sin cuitas, se convierte en un ideal seductor.

Esas actividades humanas de las que cualquiera se cree capaz, ¿deben ser bien recompensadas y buscadas con esfuerzo y empleo de todas las energías vitales? Ya en el dicho cotidiano «si fuese ministro o, si fuera..., irían las cosas de otra manera», se expresa esa confianza en considerarse capaz de imaginarse en la posición de ese dignatario. Se siente que para eso no se requiere la unicidad, sino sólo una formación que, si no es alcanzable para todos, sí lo es al menos para muchos, esto es, que para algo así sólo se necesita ser un hombre común y corriente.

Aceptemos que, al igual que el *orden* pertenece a la naturaleza del Estado, también se funda en su naturaleza la *subordinación*. Así vemos que entre los subordinados o privilegiados, los postergados son desmesuradamente perjudicados o dañados. Pero los últimos recobran su valor, al principio desde la perspectiva socialista, después, en cambio, con una conciencia egoísta, de cuyo discurso daremos una muestra, planteando la pregunta: ¿por qué creéis que vuestra propiedad está segura, vosotros los privilegiados? Y se dan la respuesta: ¡porque nosotros no intervenimos! Por consiguiente, gracias a *nuestra* protección. ¿Y qué nos dais a cambio? Al pueblo le dais patadas y desprecio; una vigilancia policial y un catecismo con el principio fundamental: ¡respeta lo que *no es tuyo*, lo que pertenece a *otros*! ¡Respeta a los demás y sobre todo a los superiores! Nosotros, en cambio, respondemos: si queréis nuestro respeto, comprádnoslo al precio que le pongamos. Queremos dejaros vuestra propiedad si vosotros compensáis adecuadamente ese «dejar». ¿Con qué compensa el general en tiempos de paz los muchos miles en que consisten sus ingresos anuales, con qué otro los cientos de miles y millones anuales? ¿Con qué compensáis que comamos patatas y contemplemos tranquilamente cómo sorbéis ostras? Compradnos las ostras tan caras como nosotros tenemos que comprar vuestras patatas, así las podréis

seguir comiendo. ¿O acaso creéis que las ostras no nos pertenecen tanto como a vosotros? Gritaréis por el *poder* cuando las cojamos y nos las comamos, y vosotros tendréis razón. Sin poder no las conseguiremos, al igual que vosotros tampoco las conseguiréis sin ejercer violencia sobre nosotros.

Pero quedaros de una vez con las ostras y hablemos de nuestra propiedad más próxima (pues aquélla sólo es posesión): del trabajo. Nos atormentamos doce horas con el sudor de nuestra frente y nos ofrecéis a cambio unos cuantos céntimos. Así pues, cobrad por vuestro trabajo algo equivalente. ¿No queréis? Creéis erróneamente que nuestro trabajo está lo suficientemente pagado con ese salario, mientras que el vuestro, en cambio, vale un salario de varios miles. Así pues, no subáis el vuestro tanto y dejad que nosotros empleemos mejor el nuestro, así, en caso necesario, podríamos realizar aún cosas más importantes que vosotros con los miles, y si recibierais un salario como el nuestro, pronto seríais diligentes para adquirir más. Pero si rendís algo que nos parece diez o cien veces más valioso que nuestro propio trabajo, ¡eh!, por ello recibiréis también cien veces más. Nosotros también pensamos en fabricar a cambio, para vosotros, cosas que nos valoraréis por encima del acostumbrado salario. Creemos acabar con el problema si llegamos al acuerdo de que ninguno necesita *regalarle* nada al otro. Entonces podremos llegar tan lejos como para pagar un precio adecuado por los inválidos, los enfermos y los ancianos para que no tengan que separarse de nosotros por el hambre y la necesidad; pues si queremos que vivan, entonces es conveniente que compremos el cumplimiento de nuestra voluntad. Y digo «comprar», por lo tanto, no me refiero a ninguna miserable «limosna». Vuestra vida también es la propiedad de aquellos que no pueden trabajar; si queremos (cualquiera que sea el motivo) que estas vidas no se aparten de

nosotros, sólo lo podemos conseguir mediante la compra. Sí, incluso es posible que queramos su bienestar aunque sólo sea por el hecho de querer tener a nuestro alrededor rostros risueños. En suma, no queremos ningún regalo de vosotros, pero nosotros tampoco queremos regalaros nada. Durante siglos os hemos dado limosnas, por pura necedad benevolente; hemos dado el óbolo al pobre y al Señor lo que no es del Señor; así pues, abrid vuestro saquito puesto que de ahora en adelante nuestra mercancía va a aumentar una barbaridad en precio. No queremos quitaros absolutamente nada, tan sólo que deberéis pagar mejor por lo que queréis. ¿Qué tienes tú? «Tengo un campo de mil yugadas». Y yo soy tu mozo de labranza y sólo trabajaré tu campo por un tálero diario. «Entonces tomaré a otro». No encontrarás a ninguno, pues nosotros, los mozos de labranza, no lo hacemos de otra manera, y si se presenta uno que acepta menos, que tenga cuidado de nosotros. Aquí hay una criada que ahora exige tanto y ya no encuentras a ninguna por debajo de ese precio. «¡Ay, entonces tendré que perecer!» ¡No tan deprisa! Tomarás tanto como nosotros, y si no fuera así, cederemos lo necesario para que puedas vivir como nosotros. «Pero yo estoy habituado a vivir mejor». No tenemos nada contra eso, pero tampoco es asunto nuestro; si puedes ahorrar más, mejor para ti. ¿Debemos alquilarnos a bajo precio para que tú puedas vivir bien? El rico siempre despacha al pobre con las palabras: «¿qué me importa tu necesidad? Ya verás cómo te abres camino en el mundo; eso no es asunto mío, sino *tuyo*». Bueno, pues hagamos que sea asunto nuestro, y no nos dejemos ratear por los ricos los medios que hay para explotarnos. «¡Pero vosotras, personas sin educación, no necesitáis tanto!» Bueno, entonces tomaremos algo más para procurarnos la formación que necesitamos. «Pero si hundís así a los ricos, ¿quién apoyará las artes y las ciencias?» La multitud

tendrá que hacerlo; juntaremos el dinero, eso dará una buena suma. Vosotros, los ricos, en todo caso compráis los peores libros o las imágenes de la Virgen más lastimosas o un par de ágiles piernas de bailarina. «¡Oh, la desventurada igualdad!» No, mi querido y viejo señor, nada de igualdad. Sólo queremos ser considerados en lo que valemos, y si vosotros valéis más, entonces deberéis estar mejor considerados. Sólo queremos *dignidad en el precio* y que nos mostréis dignamente el precio que pagaréis. ¿Puede despertar el Estado un valor tan seguro y un amor propio tan fuerte en el criado? ¿Puede hacer que el hombre se valore a sí mismo, aún más, acaso puede ponerse semejante meta? ¿Puede querer que el individuo reconozca su valor y lo emplee? Mantengamos separada la doble pregunta y consideremos primero si el Estado puede conseguir lo mencionado. Como se requiere la unanimidad de los mozos de labranza, sólo esa unanimidad puede lograrlo, la competencia incumpliría miles de veces en secreto una ley estatal. Pero ¿lo puede tolerar el Estado? Es imposible que pueda tolerar que la gente se vea sometida a una compulsión de otros y no de él. Así pues, no podría reconocer la ayuda mutua de los mozos de labranza contra los que quieren imponer un salario menor. Supongamos entonces que el Estado proclamase la ley y todos los mozos de labranza estuvieran de acuerdo con ella, ¿podría tolerarlo en este caso?

En casos aislados sí; tan sólo que el caso aislado es algo más que eso, obedece a un *principio*. Se trata de la esencia completa del *propio empleo del yo*, así pues, también de su amor propio *contra* el Estado. Así de lejos llegan los comunistas. Pero el *propio empleo* se dirige necesariamente no sólo contra el Estado, sino también contra la *sociedad*, y va más allá de la comuna y del comunismo... por egoísmo.

El comunismo hace del principio burgués por el que todos

son poseedores («propietarios») una verdad irrefutable, una realidad, ya que cesa la preocupación de *adquirir* y cada uno *tiene* en origen lo que necesita. En su fuerza laboral tiene su capital, y si no se sirve de él, es culpa suya. Se acaba con el acoso y la persecución, y no queda ninguna competencia sin éxito, como resulta tan frecuente en la actualidad, pues con cada gesto laboral se lleva a casa la cantidad necesaria. Sólo ahora se es un *verdadero poseedor*, pues a uno ya no se le puede escapar tan fácilmente lo que se tiene como fuerza laboral, como amenazaba a cada instante con ocurrirle bajo la economía competitiva. Se es un poseedor más *descuidado* y asegurado. Y esto es así porque ya no se tiene el capital en una mercancía, sino en el propio trabajo, el capital laboral; por tanto, intenta que seamos *pordioseros*, hombres con sólo una riqueza ideal. *Yo*, en cambio, no me quedo satisfecho con lo poco que consigo mediante mi capacidad laboral, pues mi capital no consiste simplemente en mi trabajo.

Con trabajo puedo realizar las funciones oficiales de un presidente, ministro, etc.; estos cargos exigen sólo una formación general, una que por lo general se puede alcanzar o una habilidad general, posible para todos (pues la formación general no es la que todo el mundo ha alcanzado, sino la que cada uno puede alcanzar, esto es, toda formación especial, como la médica, militar, filológica, de la que ningún hombre formado cree que supera su capacidad).

Pero si todos pueden ocupar esos cargos, sólo la fuerza propia del individuo le otorga, por decirlo así, vida y significado. Que él no desempeñe su cargo como un «hombre normal», sino que invierta la capacidad de su unicidad, eso aún no se le paga, sólo se le paga como funcionario o ministro. Si ha despertado vuestro agradecimiento y queréis mantener esa agradable fuerza laboral, entonces no le pagaréis como a

una simple persona que sólo realiza algo humano, sino como a uno que realiza algo único. ¡Haced lo mismo con vuestro trabajo!

Sobre mi unicidad no se puede imponer ningún impuesto general como ocurre sobre lo que yo hago como hombre. Sólo sobre esto último se puede establecer un impuesto.

Así pues, imponed un criterio valorativo general para el trabajo humano, pero no perdáis vuestra unicidad por vuestra ganancia.

La sociedad puede satisfacer las necesidades humanas o generales; para las necesidades *únicas* tienes tú primero que buscar su satisfacción. La sociedad no puede procurarte un amigo ni un favor amistoso, ni siquiera el servicio de un individuo. Y, sin embargo, necesitarás en cada momento un servicio semejante y a alguien que te sea de ayuda. Por eso no confíes en la sociedad, sino que mira la forma de tener lo suficiente para comprar el cumplimiento de tus deseos.

Preguntas si el dinero se conservará entre los egoístas. La vieja acuñación es una posesión heredada. No os dejéis pagar más con ella, así se arruinará, no le hagáis nada por ese dinero, quedará privada de todo poder. Suprimid la *herencia* y habréis roto el sello judicial del ejecutor. Ahora todo es una herencia, sea ya heredada o espere a sus herederos. Si es vuestra, ¿para qué hacéis que os la sellen, por qué respetáis el sello?

¿Por qué no deberíais crear un dinero nuevo? ¿Destruís acaso la mercancía al quitarle el sello hereditario? Bien, el dinero es una mercancía y, en verdad, un *medio* esencial o capital, pues protege del anquilosamiento del capital, lo mantiene en flujo y procura sus operaciones. A lo mejor conocéis un mejor medio de cambio, pero se convertirá de nuevo en un «dinero». No es el dinero lo que os daña, sino vuestra incapacidad de tomarlo. Dejad que obre vuestra capacidad, y no os faltará

dinero, vuestro dinero, el dinero de *vuestra* acuñación. A trabajar, sin embargo, no le llamo «poner a obrar vuestra capacidad». Los que sólo «buscan trabajo» y quieren trabajar mucho, se preparan para el inevitable... desempleo.

Del dinero depende la felicidad y la desgracia. En el periodo burgués es un poder porque sólo se le corteja como a una muchacha con la que nadie quiere casarse de forma indisoluble. En la competencia revive el romanticismo y la caballerosidad del cortejo a un objeto codiciado. El dinero, un objeto de anhelo, es secuestrado por los osados «caballeros de la industria».

Quien tiene suerte se lleva la novia a casa. El pordiosero tiene la suerte, él la introduce en su hogar, la «sociedad», y acaba con su virginidad. En su casa ya no es novia, sino esposa, y con la virginidad también se pierde el apellido. Como ama de casa se llama la mujer monetaria del «trabajo», pues «trabajo» es el nombre del marido. Ella es una posesión del marido.

Para culminar esta imagen, el hijo del trabajo y del dinero vuelve a ser una joven, soltera, esto es, dinero, pero con cierta procedencia del trabajo, su padre. La forma del rostro, la «imagen», lleva otra acuñación.

Lo que de nuevo se refiere a la competencia, precisamente subsiste porque no todos aceptan su dinámica y realizan acuerdos mutuos sobre ella. El pan, por ejemplo, es la necesidad de todos los habitantes de una ciudad, por ello podrían acordar fácilmente que se estableciera una panadería pública. En vez de eso dejan el suministro de la necesidad a los panaderos en libre competencia. Asimismo la carne a los carniceros, el vino a los vinateros, etc.

El hecho de suprimir la competencia no significa favorecer el gremialismo. La diferencia es la siguiente: en el *gremio*, el hornear pan, etc., es cosa del gremialista; en la *competencia*, lo es de

cualquier competidor. En la *asociación* de aquellos que necesitan pan, esto es mi causa y la tuya, no es ni cosa del gremialista ni del panadero con concesión, sino cosa de los *asociados*.

Si yo no me preocupo de *mi* causa, tendré que conformarme con lo que otros crean conveniente darme. Tener pan es asunto mío, mi deseo y mi anhelo y, sin embargo, se deja a los panaderos y se espera sacar una ventaja de su pendencia, jerarquización, celo, en suma, de su competencia, con lo que no se podía contar en los gremios, quienes poseían en exclusiva toda la justicia panadera. En lo que todos necesitan, cada uno debería participar en su distribución y fabricación; es asunto suyo, su propiedad, no propiedad de los gremios o del maestro concesionario.

Volvamos la mirada atrás. A los hijos de este mundo, a los hijos del hombre, pertenece el mundo; ya no es el mundo de Dios, sino del Hombre. Lo que cada hombre pueda conseguir, en la cantidad que sea, lo llama «lo suyo». Ahora bien, el Estado, el Hombre verdadero, la sociedad humana o la humanidad cuidarán de que nadie haga suya otra cosa que aquello de lo que se apropie como Hombre, esto es, de una forma humana. La apropiación inhumana es la que no está permitida por el Hombre, esto es, es una apropiación «criminal», mientras que la humana, a la inversa, es una «justa», adquirida en la «vía jurídica».

Así se habla desde la Revolución.

Mi propiedad, sin embargo, no es ninguna cosa, pues ésta tiene una existencia independiente de la mía; «mío propio» sólo es mi poder. Este árbol no es mío, sino mi poder o disposición sobre él.

¿Cómo se expresa ese poder de forma inversa? Se dice: yo tengo un *derecho* sobre ese árbol, o es mi propiedad *de derecho*. Así pues, lo he *adquirido* mediante el poder. No obstante, se olvida que el poder tiene que durar para que se *afirme* o, mejor,

se olvida que el poder no existe por sí, sino que sólo tiene existencia en el yo *poderoso*, en mí. El poder se ve elevado, como otros de mis *atributos*, por ejemplo, la humanidad, majestad, etc., a un existente por sí, de tal forma que aún existe cuando ya hace tiempo que ha dejado de ser *mi* poder. Transformado en semejante fantasma, el poder es... el *derecho*. Este poder *eternizado* no se disuelve con mi muerte, sino que es transmitido o «heredado».

Las cosas en realidad no me pertenecen a mí, sino al derecho.

Por otra parte, esto no es más que una ilusión. Pues el poder del individuo sólo se torna permanente y un derecho cuando otros unen su poder al suyo. La ilusión consiste en que no creen poder retirar su poder. Una vez más el mismo fenómeno: que el poder «es» separado de mí. No puedo retomar el poder que di al poseedor. Se ha «apoderado», se ha entregado el poder, se ha renunciado a pensarlo mejor.

El propietario puede renunciar a su poder y su derecho sobre una cosa al regalarla, abandonarla, etc. ¿Y nosotros no podríamos soltar el poder que le prestamos?

El hombre honrado, el *justo*, no ansía llamar a nada algo propio si no lo tiene con «derecho» o de forma legal, esto es, si no es una *propiedad legal*.

¿Quién debe ser entonces el juez y concederle su derecho? En última instancia el hombre que le ha otorgado los derechos humanos, en ese caso puede decir con Terencio en un sentido mucho más amplio: «humani nihil a me alienum puto», esto es, lo humano es mi propiedad. Ya puede arreglárselas como quiera, desde esta perspectiva no se salva de un juez, y en nuestra época los jueces elegidos se enfrentan como dos personas que son enemigas mortales, representando a Dios y al Hombre. Unos se remiten al derecho divino, los otros al humano o a los derechos humanos.

Está claro que en los dos casos el individuo no se autoriza a sí mismo.

¡Buscadme hoy una conducta que no sea una lesión jurídica! En todo instante los derechos humanos se ven pisados por una de las partes, mientras que los oponentes no pueden abrir la boca sin proferir una blasfemia contra el derecho divino. Dad una limosna y os mofáis de un derecho humano, pues la relación entre el pedigüeño y el benefactor es inhumana; emitid una duda y pecáis contra un derecho divino. Si coméis pan duro con satisfacción, violáis el derecho humano con vuestra indiferencia; si lo coméis con insatisfacción, entonces denostáis el derecho divino con vuestra aversión. No hay ninguno entre vosotros que no cometa un crimen a cada momento: vuestros discursos son crímenes, y cualquier límite a vuestra libertad de palabra no es menos crimen. ¡Sois criminales en todo momento!

Pero lo sois sólo al estar todos sobre el *terreno del derecho*, esto es, al ignorar por completo y no saber apreciar que sois delincuentes.

Lo inviolable o la propiedad *sagrada* precisamente ha crecido en ese terreno: es un *concepto jurídico*.

Si un perro ve un hueso en poder de otro, sólo renuncia a él cuando se siente muy débil. El hombre, en cambio, respeta el *derecho* del otro a su hueso. Esto se considera *humano*, lo otro *brutal* o «egoísta».

Y como en este caso, también se llama *humano* cuando se ve en todo algo *espiritual* (aquí el derecho), esto es, cuando se hace de todo un fantasma, relacionándose con él como si se le pudiese ahuyentar, pero no matar. Humano es considerar al individuo no como individuo, sino como algo abstracto.

En la naturaleza como tal ya no respeto nada más, sino que me sé autorizado a todo frente a ella; en cambio, tengo que

respetar lo *ajeno* en el árbol de cada jardín (parcialmente se dice «la propiedad»), no puedo tocarlo. Esto termina cuando puedo ceder ese árbol a otro, al igual, por ejemplo, que puedo cederle mi bastón, pero no lo considero desde un principio ajeno a mí, esto es, sagrado. Más bien, no juzgo un *crimen*, por mi parte, el talarlo, si ésa es mi voluntad, y sigue siendo mi propiedad tanto tiempo como se lo ceda a otro: es y sigue siendo *mío*. En el patrimonio de los banqueros veo tan poco algo ajeno como Napoleón en los países de los reyes: no tememos *conquistarlos* y buscamos los medios para ello. Así pues, le quitamos el *espíritu de lo ajeno* ante el que habíamos sentido temor. Por esto es necesario que no tome nada más en consideración *como Hombre*, sino todo como yo, este yo, por consiguiente, nada humano, sino lo mío, esto es, nada de lo que me corresponde como Hombre, sino lo que yo quiero y porque yo quiero.

Propiedad jurídica o legal de otro será sólo aquélla que *a ti* te parezca conveniente que sea de su propiedad. Si deja de convenirte, ha dejado de ser legal o legítima para ti, y te burlarás del derecho absoluto.

Además de la hasta ahora comentada propiedad en un sentido limitado, a nuestro ánimo respetuoso se le presenta otra propiedad que aún menos nos está permitido «profanar». Esta propiedad consiste en los bienes espirituales, en el «santuario del interior». Lo que un hombre considera sagrado no debe ser objeto de burla para otro porque, por muy falso que sea y por mucho que se intente convencer al creyente «de una forma modesta y amable» de lo verdaderamente sagrado, en todo momento hay que honrar lo *sagrado* por sí mismo; el equivocado cree en lo sagrado, aunque sea falso, y su fe al menos se tiene que respetar.

En tiempos más duros que los nuestros se solía reclamar

una fe determinada y la abnegación ante algo sagrado, no tratándose precisamente con suavidad a los creyentes que disentían. Desde que la «libertad de fe» se ha extendido más y más, el «Dios celoso y único soberano» se diluyó en un abstracto «ser supremo» y la tolerancia humana quedó satisfecha con que cada uno venerara «algo sagrado».

Llevado a una expresión humana, este «sagrado» es el «Hombre mismo» y «lo humano». En la apariencia engañosa de que lo humano sea lo nuestro propio, ya libre de toda metafísica, de que el Hombre sea tanto como yo o tú, puede originarse la orgullosa ilusión de que ya no existe nada «sagrado» y que nos sentimos en todas partes como en casa y no en lo siniestro, esto es, en lo sagrado, y en un estremecimiento sagrado; en el deleite por el «Hombre finalmente encontrado» se pasa por alto el grito de dolor egoísta y se toma el espectro, ahora tan familiar, por nuestro verdadero yo.

Pero «lo sacro se llama humano» (Goethe), y lo humano no es más que lo sagrado elevado a la máxima potencia.

El egoísta se expresa al contrario. Precisamente porque consideras algo sagrado, me burlo de ti, de ti lo respeto todo salvo tu santuario.

Con estas perspectivas antagónicas se tiene que aceptar un comportamiento contradictorio hacia los bienes espirituales. El egoísta los insulta; el religioso (esto es, quien pone por encima de sí mismo su «naturaleza») tiene que protegerlos en consecuencia. La cuestión de qué bienes espirituales deben ser protegidos y cuáles deben dejarse sin protección, depende del concepto que uno se haya formado del «ser supremo», y el temeroso de Dios, por ejemplo, tiene más que proteger que el temeroso del Hombre (el liberal).

En los bienes espirituales, a diferencia de los bienes materiales, se nos lesiona de una forma espiritual, y el pecado contra

ellos consiste en una *profanación* directa, mientras que contra los bienes materiales se produce una sustracción o alienación. Los bienes mismos se desvalorizan y profanan, no sólo se quitan, lo sagrado se expone directamente al peligro. Con la palabra «irreverencia» o «insolencia» se designa todo aquello que se puede emprender contra los bienes espirituales, esto es, contra todo lo que nos es sagrado, y burla, difamación, desprecio, duda, etc., son sólo diferentes matices de la *insolencia criminal.*

Que la profanación se puede ejercer de la forma más variada es algo que aquí pasaremos por alto, prefiriendo recordar aquella profanación que amenaza a lo sagrado con la *ilimitada libertad de imprenta.*

Mientras se exija aún respeto por un ser espiritual, se tiene que esclavizar la palabra y la prensa en nombre de ese ser; pues durante ese tiempo el egoísta podría faltar con sus *manifestaciones* contra él, lo cual se debe impedir con el «debido castigo», si no se prefiere recurrir al medio legal: el poder policial preventivo, por ejemplo, la censura.

¡Qué cantidad de suspiros por la libertad de imprenta! ¿De qué debe liberarse la imprenta? ¡De una dependencia, pertenencia y servidumbre! Pero liberarse de eso es cosa de cada uno, y hay que suponer con seguridad que si rompes con una servidumbre, también aquello que escribas te *pertenecerá* a ti, en vez de ser pensado o *puesto al servicio* de cualquier otro poder. ¿Qué puede decir e imprimir un creyente cristiano que estuviera más libre de esa creencia de lo que él lo está? Si no puedo escribir algo, quizá haya que buscar la culpa en mí. Mediante una ley de prensa, trazo o elimino un límite a mis publicaciones, a partir del cual sigue el delito y su *pena.* Yo mismo me *limito.*

Si la imprenta debiera ser libre, nada sería más importante que su liberación de toda compulsión que se pudiera ejercer

sobre ella *en nombre de la ley.* Y para llegar a eso, tendría que haberme desvinculado de la obediencia a la ley.

Cierto, la libertad absoluta de imprenta es, como toda libertad absoluta, un absurdo. Puede ser libre de mucho, pero siempre sólo de aquello de lo que yo también puedo ser libre. Si nos liberamos de lo sagrado, seremos *impíos* y no tendremos ley, así serán también nuestras palabras.

Al igual que no podemos librarnos en el mundo de esa compulsión, tampoco pueden nuestros escritos zafarse de ella. Pero podemos hacerlo tan libre como libres seamos nosotros.

Así pues, el mundo tiene que ser nuestro, en vez de, como ahora, servir a un espíritu.

Se permanece confuso en el clamor por la libertad de imprenta. Lo que supuestamente se reclama, es esto: que el Estado libere la imprenta; lo que en realidad se quiere, sin saberlo, es esto: que la imprenta se libere del Estado o se libre de él. La primera es una *petición* al Estado, la segunda es una *sublevación* contra el Estado. Como una «petición de derecho», incluso como una seria exigencia del derecho a la libertad de imprenta, presupone al Estado como *donante* y sólo puede poner su esperanza en un regalo, un permiso, una concesión. Es posible que un Estado actúe de manera tan absurda que conceda el regalo exigido. Pero se puede apostar lo que se quiera a que los regalados no sabrán emplear el regalo mientras consideren al Estado como una verdad. No cometerán ninguna falta contra ese «sagrado» y contra todo el que lo ose, exigirán una ley de imprenta punitiva.

En pocas palabras, la imprenta no se libera de lo que yo no me libero.

¿Me expreso aquí acaso como un enemigo de la libertad de imprenta? Todo lo contrario, sólo afirmo que no se conseguirá jamás, si sólo se la quiere a ella, a la libertad de imprenta, es

decir, cuando sólo se aspire a un permiso ilimitado. Seguid mendigando ese permiso, tendréis que esperar toda la eternidad, pues no hay nadie en el mundo que os lo pueda dar. Mientras queráis autorizaros para el empleo de la imprenta mediante un permiso, esto es, una libertad de imprenta, sólo vivís en una esperanza vana.

«¡Eso es absurdo! Tú, que fomentas ideas como las que aparecen en tu libro, por desgracia sólo puedes publicarlas debido a una casualidad afortunada o por vías clandestinas; no obstante, ¿quieres oponerte con ahínco a que se presione y se importune al Estado hasta que otorgue el negado permiso de impresión?» Un escritor aludido –pues la insolencia de esa gente llega lejos– quizá podría responder lo siguiente: «¡ponderad con exactitud vuestras palabras! ¿Qué hago para conseguir libertad de imprenta para mi libro? ¿Pido el permiso o me dedico, más bien, sin preguntarme nada sobre la legalidad, a buscar la oportunidad más favorable y la aprovecho sin ninguna consideración contra el Estado y sus deseos? Yo –debe decirse esta palabra terrible– engaño al Estado. Inconscientemente vosotros hacéis lo mismo. Lo disuadís desde vuestras tribunas para que renuncie a su inviolabilidad y sacralidad, para que se exponga a los ataques de los escritores sin que deba temer ningún peligro. Pero vosotros lo embaucáis, pues se juega la existencia en cuanto sacrifica su inaccesibilidad. A vosotros, ciertamente, os podría permitir la libertad de escribir, al igual que lo ha hecho Inglaterra; sois *fieles al Estado* e incapaces de escribir contra él, por mucho que intentéis reformarlo y ayudéis a reparar sus carencias. Pero ¿qué ocurre si enemigos del Estado se aprovechan de la libertad de palabra para abalanzarse contra la Iglesia, el Estado, la moral y todo lo "sagrado" con motivos implacables? Entonces seríais los primeros en invocar bajo una angustia terrible las *leyes de septiembre.*

Demasiado tarde lamentaríais la necedad que os llevó antes a engatusar y trastornar al Estado o a su gobierno. Yo, en cambio, con mi acción demuestro dos cosas. La primera es que la libertad de imprenta siempre va unida a "circunstancias favorables", por consiguiente, nunca será una libertad absoluta; segundo, que quien quiera disfrutarla, tendrá que buscar la oportunidad apropiada y crearla en lo posible al hacer valer frente al Estado su *propia ventaja* y teniéndose a él y a su voluntad por encima del Estado y de todo "poder superior". No en el Estado, sino sólo contra el Estado se puede imponer la libertad de imprenta; si se debe restablecer, no se alcanza como consecuencia de una *petición,* sino por obra de una *sublevación.* Toda petición y toda solicitud de libertad de imprenta es una sublevación, ya sea consciente o inconsciente, que sólo una insuficiencia filistea no quiere ni puede reconocer hasta verla clara e innegablemente en la cima del éxito. Pues la solicitada libertad de imprenta tiene al principio un rostro amable y bienintencionado, ya que no tiene la mínima intención de introducir jamás la "libertad de insolencia"; pero poco a poco su corazón se va endureciendo y en ella se desliza la conclusión de que en realidad una libertad no es ninguna libertad cuando está al *servicio* del Estado, de la moral o de la ley. Una libertad de la compulsión censora no es, ciertamente, una libertad de la compulsión legal. Una vez invadida de ansias de libertad, la imprenta quiere ser cada vez más libre hasta que el escritor termina por decirse: sólo seré enteramente libre cuando no pregunte por nada; el acto de escribir, en cambio, sólo es libre cuando es *mío,* cuando no me lo dicta ningún poder o autoridad, ninguna confesión o temor. La imprenta no debe ser libre, eso es muy poco, tiene que ser *mía,* esto es, la *particularidad de imprenta* o *propiedad de imprenta* es la que yo me quiera tomar».

«Libertad de imprenta» no es más que *permiso de imprimir*, y el Estado no me podrá permitir voluntariamente nunca que yo lo pulverice con la imprenta.

Mejorando la argumentación, aún vacilante, aducida arriba mediante la palabra «libertad de imprenta», concibámoslo finalmente de una manera más clara: la *libertad de imprenta*, la exigencia en voz alta de los liberales, es posible *en el* Estado, sí, incluso sólo es posible *en el* Estado, puesto que es un *permiso* que el Estado, el que lo concede, no puede negar. Como permiso, sin embargo, tiene su límite en ese mismo Estado que, con razón, no permitirá lo que no sea compatible con él y con su bienestar. Él le prescribe ese límite como la *ley*, su existencia y su extensión. Que un Estado soporte más que otro, sólo es una diferencia cuantitativa que, sin embargo, sólo interesa a los liberales. En Alemania, por ejemplo, sólo quieren un permiso «*amplio y extenso* de la libertad de palabra». La libertad de imprenta que se busca es un asunto del *pueblo*, y mientras el pueblo (el Estado) no la posea, no puedo hacer ningún empleo de ella. Desde la perspectiva de la propiedad de imprenta se produce una relación distinta. Ya puede mi pueblo carecer de libertad de imprenta, yo me busco un truco o poder para imprimir; el permiso para imprimir sólo lo obtengo de mí y de mi fuerza.

Si la imprenta es *mía*, para su empleo necesito menos un permiso del Estado que para limpiarme la nariz. La imprenta es mi *propiedad* desde el mismo momento en que no me importe nada lo que esté por encima de mí mismo, pues desde ese momento cesan el Estado, la Iglesia, el pueblo, la sociedad, etc., ya que sólo deben su existencia al menosprecio que siento ante mí mismo, apagándose con la desaparición de ese menosprecio: sólo son en cuanto están por *encima de mí*, sólo son como *poderes* y *poderosos*. ¿O podéis imaginaros un Estado

cuyos habitantes no se interesaran por él? Eso sería un sueño, una existencia aparente como la «Alemania unida».

La imprenta es de mi propiedad en cuanto yo soy de mi propiedad, soy un propietario: el mundo pertenece al egoísta porque él no pertenece a ningún poder del mundo.

No obstante, mi imprenta aún podría ser muy poco libre, como por ejemplo en este instante. Pero el mundo es grande y uno se ayuda como puede. Si yo quisiera renunciar a la propiedad de mi imprenta, fácilmente podría publicar en todo el mundo lo que mis dedos fuesen capaces de producir. Pero como quiero asegurar mi propiedad, tengo la necesidad de tomar el pelo a mis enemigos. «¿Acaso no aceptarías el permiso, si te lo dieran?» «Seguro, con alegría, pues su permiso sería para mí una prueba de que los he confundido y los he conducido por el camino de la perdición». No aspiro a su permiso, sino a hacer patente su necedad y conseguir así la victoria. Si solicito ese permiso no es porque espero, como los políticos liberales, que podamos entendernos y convivir de forma pacífica; no, si yo lo solicito es para obtener un arma contra ellos, para que se desangren y al final dejen de existir todos los que conceden permisos. Actúo como un enemigo consciente al engañarlos y al *utilizar* su imprudencia.

Mía es la imprenta cuando no reconozco sobre ella a ningún *juez* aparte de mí, esto es, cuando ya no me dejo dictar más lo que escribo por la moralidad o la religión o el respeto por las leyes estatales, etc., sino sólo por mí y mi egoísmo.

¿Qué réplica tenéis para quien os da una respuesta tan insolente? Quizá se pueda formular la pregunta de esta manera: ¿de quién es la imprenta, del pueblo (Estado) o mía? Los políticos, por su parte, no tienen otra intención que liberar a la imprenta de intervenciones personales o arbitrarias del soberano, sin pensar que, para realmente quedar abierta para todos, también

debería quedar libre de las leyes, esto es, de la voluntad del pueblo (voluntad estatal). Quieren hacer de ella un «asunto popular».

Pero como propiedad del pueblo aún está muy lejos de ser mía, más bien sigue manteniendo para mí la importancia subordinada de un *permiso*. El pueblo desempeña el papel de juez sobre mis pensamientos, por los que debo darle cuenta o de los que soy responsable. Los conjurados, cuando se atacan sus ideas fijas, tienen las mismas cabezas y corazones duros que los déspotas más brutales y sus serviles funcionarios. En sus *Aspiraciones liberales*[61], afirma E. Bauer que la libertad de imprenta es imposible en el Estado absolutista y en el constitucional; en el «Estado libre», en cambio, encuentra su lugar. «Aquí se reconoce», dice, «que el individuo, al no ser el único, sino el miembro de una colectividad verdadera y racional, tiene el derecho a expresarse. Así pues, no el individuo, sino el «miembro» goza de libertad de imprenta. Pero si el individuo tiene que demostrar, con el fin de lograr la libertad de imprenta, su fe en la colectividad, en el pueblo, no ha conseguido esa libertad *mediante su propio poder*, entonces se trata de una *libertad popular*, una libertad que se le concede en virtud de su fe, de su «condición de miembro». Por el contrario, como individuo la libertad de expresarse está abierta a todos. Pero él no tiene el «derecho», pues esa libertad no es, ciertamente, su «derecho sagrado». Él sólo tiene el *poder;* sin embargo, el poder lo convierte en propietario. Yo no necesito ninguna concesión de la libertad de imprenta, no necesito la autorización del pueblo para ella, no necesito ningún «derecho» que me la otorgue y ninguna «justificación». También la libertad de imprenta, como toda libertad, tengo que «tomármela»; el

(61) *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland*, Zúrich y Winterthur, 1843, Heft 2, p. 91 y ss.

pueblo, como el «único juez» no me la puede *dar*. Puede aceptar la libertad cuando me la tomo o defenderse contra ella: no puede ni darla, ni regalarla, ni concederla. Yo la ejerzo *a pesar* del pueblo, como mero individuo, esto es, se la arrebato al pueblo, a mi enemigo, y sólo la obtengo cuando realmente se la quito en la lucha, esto es, cuando la *tomo*. Pero la tomo porque es mi propiedad.

Sander, contra quien habla E. Bauer, considera (pág. 99) la libertad de imprenta como «el derecho y la libertad del *ciudadano en el Estado*». ¿Qué otra cosa hace E. Bauer? También para él sólo es un derecho del *ciudadano* libre.

Asimismo, la libertad de imprenta se reclama bajo el nombre de un «derecho humano universal». Contra esto queda justificada la objeción de que no todo hombre sabe emplearla correctamente; pues no todo individuo es verdaderamente Hombre. Al Hombre como tal, jamás se la negó un gobierno; pero el Hombre no escribe nada, puesto que es un espectro. Sólo se la negó siempre a *individuos* y se la dio a otros, por ejemplo, a sus órganos. Si se quisiera tener para todos, se tendría que aceptar que corresponde al individuo, a mí, no al Hombre o al individuo en cuanto se considere como Hombre. Otro que no sea hombre (por ejemplo, un animal) no puede, así y todo, hacer empleo de ella. El gobierno francés, por ejemplo, no cuestiona la libertad de imprenta como derecho humano, sin embargo, exige del individuo una caución de que realmente es un Hombre; pues no le concede la libertad de prensa al individuo, sino al Hombre.

Precisamente con la pretensión de que *no es humano*, se me ha quitado lo mío: lo humano se me deja intacto.

La libertad de imprenta sólo puede llevar a efecto una edición *responsable*, la *irresponsable* únicamente surge de la propiedad de imprenta.

Para la relación con los hombres se mantiene en vigor entre todos los que viven religiosamente una ley expresa, cuyo cumplimiento se olvida de vez en cuando de forma pecaminosa, pero de la que nadie se atreve a negar su valor absoluto. Es la ley del *amor*, a la que aún no le han sido infieles los que parecen luchar contra su principio y odian su nombre; pues ellos aún tienen el amor, sí, incluso aman con más efusividad y resonancia, aman al «Hombre y a la humanidad».

Si queremos formular el sentido de esta ley, sería el siguiente: cada hombre tiene que tener algo que esté por encima de él. Debes descuidar tus «intereses privados» cuando se trate del bienestar de otros, del bien de la patria, de la sociedad, de la comunidad, del bien de la humanidad, de la buena causa, etc. Patria, sociedad, humanidad, etc., tienen que estar por encima de ti y frente a sus intereses tienen que retroceder tus «intereses privados», pues no puedes ser un egoísta.

El amor sigue siendo una exigencia religiosa que no se limita, por ejemplo, al amor a Dios y a los hombres, sino que está por encima en cualquier relación. El amor siempre tiene que ser el motivo de todo lo que hacemos, pensamos y queremos. Así, ciertamente, podemos juzgar, pero sólo «con amor». La Biblia se puede criticar y, además, a fondo, pero el crítico ante todo debe *amarla* y ver en ella el libro sagrado. ¿Acaso significa esto algo diferente a que no la puede criticar a muerte, tiene que dejarla imperar y, además, como algo sagrado e irrefutable? También en nuestra crítica del Hombre tiene que seguir siendo el amor el invariable tono de fondo. Cierto, los juicios provocados por el odio, no son nuestros *propios* juicios, sino juicios del odio que nos domina, «juicios odiosos». Pero ¿son los juicios inspirados por el amor más *nuestros*? Son juicios del amor que nos domina, son juicios «amorosos y respetuosos», pero no son nuestros *propios* juicios, por consiguiente, ni

siquiera juicios reales. Quien se inflama por amor a la justicia, exclama: «fiat iustitita, pereat mundus». Puede preguntar e investigar qué es en realidad la justicia o qué exige o *en qué* consiste, pero no *si* es algo.

Es verdad que «el que permanece en el amor, permanece en Dios, y Dios en él» (1 Jn 4, 16.). Dios permanece en él, no se desprende de él, no se queda sin Dios, sino que permanece en Dios, no vuelve en sí ni a su propia patria, permanece en el amor a Dios y no se queda sin amor.

«¡Dios es amor!» Todos los tiempos y todas las generaciones reconocen en estas palabras el núcleo del cristianismo. El Dios que es amor, es un Dios impertinente: no puede dejar al mundo en paz, sino que quiere hacerlo dichoso. «Dios se ha hecho hombre para hacer divinos a los hombres»[62]. La razón siempre tiene la mano en el asunto y nada ocurre sin ella; en todas partes tiene «sus mejores intenciones», sus «impenetrables decretos y decisiones». La razón, que Él mismo es, también debe fomentarse y hacerse realidad en todo el mundo. Su cuidado paternal nos priva de toda autonomía. No podemos hacer nada sensato sin que se diga: ¡Dios lo ha hecho! Y no podemos incurrir en un error sin escuchar: ¡Así lo ha querido Dios! No tenemos nada que no tengamos de Él: Él lo ha «dado» todo. Pero como Dios, así lo hace el hombre. Aquél quiere hacer feliz al mundo, éste pretende lo mismo, quiere *hacer felices* a todos los hombres. Por esto cada «Hombre» quiere despertar la razón, que él mismo cree tener, en todos: todo debe ser enteramente racional. Dios se atormenta con el demonio, y el filósofo con la irracionalidad y el azar. Dios no deja que ningún ser siga su *propio* camino, y el Hombre sólo nos quiere permitir asimismo una conducta humana.

(62) Athanasius.

Pero quien está penetrado de amor sagrado (religioso, moral, humano), sólo ama a un fantasma, al «Hombre verdadero», y persigue sin compasión al individuo, al hombre real, bajo el flemático título jurídico del proceso contra el «inhumano». Encuentra digno de elogio e imprescindible mostrarse inexorable; pues el amor al fantasma o a lo general le exige que odie lo no espectral, esto es, al egoísta o al individuo. Éste es el sentido del famoso fenómeno del amor que se llama «justicia».

El acusado no puede esperar ninguna compasión y nadie tapará amigablemente su triste desnudez. Sin inmutarse, el severo juez arranca el último harapo de disculpa del cuerpo del pobre acusado, sin compasión le arrastra el carcelero a su estrecha celda, sin reconciliación empuja al estigmatizado después del periodo de condena entre los despreciables hombres que le escupen, entre sus buenos, cristianos, leales hermanos. Sí, sin compasión se conduce a un criminal «digno de la muerte» al patíbulo y ante los ojos de la multitud jubilosa celebra la ley moral expiada su sublime venganza. Sólo puede vivir uno de los dos: o la ley moral o el criminal. Donde viven los criminales impunes, la ley moral ha sucumbido, y donde ésta impera, aquéllos son los que deben sucumbir. Su enemistad es indestructible.

Es precisamente la era cristiana, la de la misericordia, el amor, la solicitud, la que hace llegar al hombre lo que le corresponde, sí, incluso le conduce a que cumpla con su vocación humana (divina). Así pues, para las relaciones humanas se ha establecido por encima de todo la siguiente consideración: que esto y aquello sea la esencia del hombre y, en consecuencia, su vocación, para lo que le ha llamado Dios o (según los actuales conceptos) la naturaleza del Hombre (la especie). De ahí el afán de conversión. Que los comunistas y los humanitarios esperen más del Hombre que los cristianos, de ninguna manera

les aparta de la misma perspectiva. ¡Del Hombre debe resultar lo humano! Si a los piadosos les bastaba que se le concediese lo divino, los humanitarios exigen que no se le atrofie lo humano. Los dos se alzan contra lo egoísta. Es natural, pues lo egoísta no se le puede autorizar o conceder, sino que lo tiene que conseguir él mismo. Aquél lo concede el amor, éste sólo me lo puedo dar yo mismo.

La relación hasta ahora se basaba en el amor, en la conducta *considerada*, en los servicios recíprocos. Al igual que uno se obligaba a salvarse o a acoger en sí la bienaventuranza, al ser supremo, y convertirlo en una «vérité» (en una verdad y en una realidad), también se debía una ayuda a otros para realizar su esencia y su vocación. En los dos casos se estaba obligado a contribuir a la realización de la esencia del Hombre. Tan sólo que nadie está obligado a hacer nada de nadie, ni siquiera a hacer algo de sí mismo. Pues nadie debe nada a la esencia de otros o a la propia. Una relación basada en la esencia es una relación fantasmal, no real. Si me relaciono con el ser supremo, no me relaciono conmigo; y si me relaciono con la esencia del Hombre, no me relaciono con los hombres.

El amor del hombre natural se convierte a través de la formación en un *mandamiento*. Pero al ser mandamiento pertenece al Hombre como tal, no *a mí;* es mi *esencia*, que se considera muy esencial, pero no mi propiedad. *El* Hombre, esto es, la humanidad, me plantea esa exigencia; se *exige* el amor, es mi *deber*. En vez de obtenerlo yo, se ha obtenido para la colectividad, para el *Hombre*, como su propiedad o particularidad: «Al Hombre, esto es, a cada hombre, le conviene amar. Amar es el deber y la vocación del Hombre, etc.»

En consecuencia, tengo que reivindicar de nuevo el amor para mí y salvarlo del poder del Hombre.

Lo que en un origen era *mío*, pero *casual* e instintivamente,

me fue concedido como propiedad del Hombre; yo me convertí en vasallo al amar; me convertí en el vasallo de la humanidad, en simplemente un ejemplar de esa especie, y amando no actué como *yo*, sino como *Hombre,* como un ejemplar humano, esto es, como humano. Todo nuestro estado cultural es un *estado feudal*, ya que la propiedad es la *del* Hombre o de la humanidad, no la *mía.* Se ha fundado un terrible Estado feudal que roba todo al individuo y le deja todo «al Hombre». Al final el individuo tenía que aparecer enteramente como un pecador.

¿Acaso no debería tener ningún vivo interés en la persona de otro, no debe significar nada para mí *su* bienestar y *su* alegría? El placer que yo le causo ¿no debería reflejarse en otros mil placeres propios? Todo lo contrario, puedo sacrificar innumerables placeres y puedo privarme de muchas cosas para intensificar *su* placer, y lo que sería para mí lo más querido sin él, lo puedo arriesgar por él: mi vida, mi bienestar, mi libertad. Constituye mi placer y mi felicidad recrearme en su placer y en su felicidad. Pero yo no me sacrifico *a mí mismo*, sino que permanezco egoísta y disfruto de él. Sacrificar todo lo que mantendría sin el amor a él, es algo más simple y corriente en la vida de lo que parece, pero no demuestra otra cosa que en mí es más poderosa una pasión que todas las demás. Sacrificar a esta pasión todas las demás, es algo que también enseña el cristianismo. Pero si sacrifico una pasión a otra, no me sacrifico a *mí*, ni tampoco sacrifico nada de lo que yo soy en realidad, ni mi propio valor, mi *particularidad.* Donde se produce este caso pernicioso, el amor no presenta mejor aspecto que cualquier otra pasión a la que obedezco ciegamente. El ambicioso, el que se ve arrastrado por la ambición y permanece sordo ante toda advertencia surgida de un instante de tranquilidad, ha dejado crecer esa pasión hasta convertirse en una déspota, contra la

cual da por perdido todo poder de *liberación*: él ha renunciado a sí mismo porque no puede *liberarse*, por consiguiente, no puede salvarse de ella: está poseído.

Yo también amo a los hombres, no simplemente a algunos, sino a cada uno. Pero yo los amo con la conciencia del egoísmo; yo los amo, porque el amor *me* hace feliz; amo, porque el amor es para mí natural, porque me gusta. No conozco ningún «mandamiento del amor». Tengo *compasión* por todo ser sintiente, y su aflicción también me aflige a mí, su alivio también me alivia a mí: puedo matarlos, pero no torturarlos. En cambio, el virtuoso y magnánimo príncipe de los filisteos, Rodolfo, en los Misterios de París[63], porque los malos le «indignan», trama torturarlos. Aquella simpatía sólo demuestra que el sentimiento de los sintientes también es el mío, es mi propiedad, mientras que el proceso inmisericorde del «justo» (por ejemplo, contra el notario Ferrand) se asemeja a la falta de sentimientos de aquel bandido que cortaba o estiraba las piernas de los prisioneros según la medida del armazón de la cama; el armazón de Rodolfo, con el cual corrige a los hombres, es el concepto del «bien». El sentimiento del derecho, de la virtud, etc., hace duro de corazón e intolerante. Rodolfo no siente como el notario, sino todo lo contrario, siente que «al malvado se le hace justicia»; eso no es ninguna compasión.

Vosotros amáis al Hombre, por eso atormentáis a los individuos, a los egoístas; vuestro amor al Hombre hace de vosotros torturadores de hombres.

Si veo sufrir al amado, sufro con él, y no pararé hasta haberlo intentado todo para consolarle y animarle; si le veo alegre, también yo me alegro de su alegría. De eso no se deduce que la

(63) Stirner hace referencia a la obra de Eugenio Sue, *Los misterios de París*, en la edición parisiense de 1842/43. (N. del T.)

misma causa que en él ha tenido ese efecto me provoque sufrimiento o alegría, como lo demuestra todo dolor físico que yo no siento como él: a él le duele la muela, pero a mí me duele su dolor.

Pero como *yo* no puedo soportar la arruga de preocupación en la amada frente, por esa razón, por mí, se la quito con un beso. Si no amase a esa persona, ya podría tener arrugas que a mí no me interesarían en absoluto; sólo ahuyento *mi* preocupación.

Y entonces, ¿tiene *derecho* alguien o algo a lo que no amo a ser amado por mí? ¿Es lo primero mi amor o es lo primero su derecho? Los padres, los parientes, la patria, el pueblo, la ciudad natal, etc., finalmente los congéneres («hermanos, hermandad») afirman tener un derecho a mi amor y lo exigen sin más. Lo consideran *su propiedad*, y si yo no lo respeto, a mí me consideran un bandido que les quita lo que les corresponde y es suyo. Yo *debo* amar. Si el amor es un mandamiento y una ley, tengo que ser educado y formado en él, y si cometo una falta contra él, debo ser castigado. Por esta razón se ejercerá sobre mí una fuerte «influencia moral» para impulsarme a amar. Y no hay duda de que los hombres pueden seducir y cautivar para amar como para cualquier otra pasión, por ejemplo, para odiar. El odio se hereda a través de generaciones, simplemente porque los antepasados de unos pertenecían a los güelfos y los de otros a los gibelinos.

Pero el amor no es ningún mandamiento, sino, como cualquiera de mis sentimientos, mi *propiedad*. Si *adquiero*, esto es, si compro mi propiedad, entonces os la cedo. No necesito amar a una Iglesia, a un pueblo, a una patria, a una familia, etc., que no saben adquirir mi amor, y yo fijo el precio de compra de mi amor según mi voluntad.

El amor egoísta dista mucho del desinteresado, místico o

romántico. Se puede amar cualquier cosa, no sólo a personas, sino también a «objetos» (el vino, la patria, etc.) Un amor se torna ciego y demencial cuando un *deber* lo arrebata de mi poder (locura de amor); se torna romántico cuando entra en él un *deber ser*, esto es, cuando el «objeto» se vuelve para mí sagrado o me ligo a él mediante el deber, la conciencia o un juramento. En este caso el objeto ya no está para mí, sino que yo estoy para el objeto.

Si el amor es una posesión, no lo es por ser mi sentimiento (en calidad de tal lo mantengo más bien en mi poder como propiedad), sino por lo ajeno del objeto. El amor religioso consiste en el mandamiento de amar lo «sagrado» en el amado o en tener apego por lo sacro. Para el amor desinteresado hay objetos *absolutamente dignos de amor*, por los cuales mi corazón debe latir, por ejemplo, los congéneres o los esposos, los parientes, etc. El amor sacro ama lo sagrado en el amado y se esfuerza siempre por hacer del amado un santo (por ejemplo un «Hombre»).

El amado es un objeto que yo *debo* amar. No es objeto de mi amor porque yo le amo, sino que es objeto del amor por y para sí. No soy yo quien lo convierte en un objeto del amor, sino que es así desde el origen, pues aquí no importa que él, por ejemplo, lo sea por mi elección como novia, esposo, etc., puesto que por mi predilección ha adquirido, por una vez o para siempre, un «derecho propio a mi amor», y yo, al haberle amado, estoy obligado a amarle siempre. Así pues, no es un objeto de *mi* amor, sino del amor en general: un objeto que *debe* ser amado. El amor le corresponde o es su *derecho;* yo, en cambio, estoy *obligado* a amarlo. Mi amor, esto es, el amor que le debo, es en realidad *su* amor, un tributo que yo le pago.

Todo amor en el que quede adherida la más pequeña mácula de obligación es desinteresado y, en la medida en que se

extienda esa mácula, una posesión. Quien crea que *debe* algo al objeto de su amor, ama de una forma romántica o religiosa.

El amor familiar, por ejemplo, como se concibe usualmente, como «piedad», es un amor religioso; el amor a la patria, predicado como «patriotismo», lo mismo. Todo nuestro amor romántico se mueve en el mismo ámbito y de la misma manera: en todas partes encontramos la hipocresía o más bien la ilusión de un «amor desinteresado», un interés por el objeto, por amor al mismo objeto, y no por amor a mí mismo y sólo por amor a mí mismo.

El amor religioso y romántico se diferencia del amor sensual en el objeto, pero no por la dependencia de la conducta hacia él. Desde esta última perspectiva, tanto el uno como el otro son una posesión; desde la primera perspectiva, en cambio, uno de los objetos es profano, el otro sagrado. El dominio del objeto sobre mí en los dos casos es el mismo, sólo que en uno es más sensorial, en el otro más espiritual (espectral). El amor es mío cuando consiste en un interés interesado y egoísta, por consiguiente, el objeto de mi amor es realmente *mi* objeto o mi propiedad. No le debo nada a mi propiedad y no tengo ningún deber frente a ella, al menos tan poco como, por ejemplo, pueda tener un deber frente a mi ojo; si lo cuido con gran esmero, lo hago por mí.

El amor no faltó ni en la Antigüedad ni en la era cristiana; el dios Amor es más antiguo que el Dios del amor. Pero la posesión mística pertenece al nuevo.

La posesión del amor yace en la alienación del objeto o en mi impotencia frente a su condición de ajeno y a su predominio. Para el egoísta no está lo suficientemente elevado como para humillarse ante él, ni tan autónomo que viva para amarle, ni tan sagrado como para sacrificarse por él. El amor del egoísta mana del propio interés, corre por el lecho del propio interés y desemboca en el propio interés.

Se puede preguntar si a esto aún se le puede seguir llamando amor. Si conocéis otra palabra para ello, empleadla: que la dulce palabra del amor se marchite entonces con el mundo muerto; yo al menos no encuentro ahora ninguna otra palabra en nuestro lenguaje *cristiano* y sigo, por tanto, con el viejo acorde y «amo» *mi* objeto, mi propiedad.

Sólo cuido el amor como uno de mis sentimientos, pero lo rechazo como un poder sobre mí, como un poder divino (Feuerbach), como una pasión de la que no puedo escapar, como un deber religioso y moral. Al ser mi sentimiento, es *mío;* como principio fundamental al que consagro mi alma, es soberano y *divino*, al igual que el odio como principio fundamental es *diabólico*: lo uno no es mejor que lo otro. En suma, el amor egoísta, esto es, mi amor, no es ni sagrado ni profano, ni divino ni diabólico.

«Un amor que queda limitado por la fe es un amor falso. La única limitación que no contradice la esencia del amor es aquélla que el amor se impone a sí mismo por la razón, la inteligencia. El amor que rechaza el rigor y la ley de la inteligencia, es en la teoría un amor falso, en la práctica un amor funesto»[64]. ¡Así pues, el amor es por naturaleza *racional*! Así piensa Feuerbach; el creyente, sin embargo, piensa: el amor es esencialmente un *dominio de la fe;* aquél se resiste contra el amor *irracional*, éste contra el amor *sin fe*. Tanto para el uno como para el otro es como mucho un «splendidum vitium». ¿Acaso no dejan subsistir los dos al amor también en la forma irracional o impía? No se atreven a decir que el amor irracional o impío es un absurdo, no es amor, al igual que tampoco dirían que lágrimas irracionales o impías no son lágrimas. Ahora bien, si el

(64) Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* 2ª ed. aumentada, Leipzig, 1843, p. 394.

amor irracional, etc., debe considerarse también como amor y, sin embargo, ser indigno del hombre, se deduce lo siguiente: el amor no es lo supremo, sino la razón o la fe; también puede amar el irracional o el impío; pero el amor sólo tiene valor cuando es de un racional o de un creyente. Feuerbach es víctima de una ilusión cuando llama a la racionalidad del amor su «propia limitación»; el creyente asimismo tendría el mismo derecho a decir que la fe es su «propia limitación». El amor irracional no es ni «falso» ni «funesto»; cumple su servicio como amor.

Frente al mundo, en especial frente a los hombres, debo *adoptar un determinado sentimiento* y acogerlos desde un principio con el sentimiento del amor, con amor. Aquí se revela, en efecto, más arbitrariedad y autonomía que si me dejase asaltar en el mundo por todos los sentimientos posibles y permaneciese expuesto a las impresiones más confusas y casuales. Más bien me aproximo a ellas con un sentimiento previo, semejante a un prejuicio y a una opinión preconcebida; he planeado previamente mi conducta hacia ellas, y siento y pienso sobre ellas, pese a todas sus impugnaciones, como lo he decidido desde el inicio. El principio fundamental del amor me asegura contra el dominio del mundo; pues cualquier cosa que venga, yo... amo. Lo feo, por ejemplo, me puede inspirar repulsión; tan sólo que, decidido a amar, supero esa impresión desagradable como supero cualquier otra antipatía.

Pero el sentimiento al que me he obligado y condenado *a priori* es un sentimiento *obtuso*, puesto que resulta de una *predestinación*, del que yo mismo no me puedo liberar o al que no puedo renunciar. Al ser preconcebido, es un *prejuicio*. Ya no me muestro más frente al mundo, sino que es mi amor el que se muestra. Aunque el *mundo* no me domina, como desquite me veo dominado con mayor fatalidad por el espíritu del

amor. He superado el mundo para convertirme en un esclavo de este espíritu.

Dije primero que amaba al mundo, ahora añado del mismo modo: no lo amo, pues lo *destruyo*, como me destruyo a mí mismo: lo *disuelvo*. No me limito a un sentimiento por los hombres, sino que doy un espacio libre a todos a los que soy capaz. ¿Por qué no debería expresarlo con toda crudeza? ¡Sí, *yo utilizo* al mundo y a los hombres! Al hacerlo así puedo permanecer abierto a todas las impresiones sin dejarme arrastrar por ninguna de ellas. Puedo amar, amar con toda el alma y hacer que arda en mi pecho la pasión sin tomar al amado por algo distinto que el *alimento* de mi pasión, con el que ella se renueva continuamente. Toda mi preocupación por él sólo se refiere al *objeto de mi amor*, sólo a él, que *necesita* mi amor, sólo a él, al amado «ardientemente». Cuán indiferente sería para mí sin ese... mi amor. Con él sólo alimento mi amor, para eso sólo lo *utilizo*, *disfruto* de él.

Tomemos otro ejemplo actual. Veo cómo los hombres son angustiados por un enjambre de fantasmas en la tenebrosa superstición. ¿Dejo por esa razón que un rayo de luz solar caiga sobre el espectro nocturno porque mi amor a vosotros así me lo inspira? ¿Escribo por amor a los hombres? No, yo escribo porque quiero dar una existencia en el mundo a *mis* pensamientos, y si previera que estos pensamientos os privarían de vuestra tranquilidad y de vuestra paz, también vería germinar de esta siembra de pensamientos las guerras más sangrientas y la decadencia de muchas generaciones. No obstante, los difundiría. Haced con ellos lo que queráis y podáis, eso es asunto vuestro y no me importa. Tal vez sólo tengáis de ellos cuitas, luchas y muerte, los menos sacarán de ellos alegría. Si me interesara por vuestro bien, actuaría como la Iglesia al quitarles la Biblia a los laicos, o como los gobiernos cristianos, que se

impusieron como un deber preservar al «hombre común de los libros perversos».

Pero no sólo no me expreso por amor a vosotros, ni siquiera expreso lo que siento por amor a la verdad, no...

Canto como canta el pájaro
Que vive en la rama:
La canción que sale de su garganta
Es una rica recompensa.

Yo canto porque... soy un cantor. A vosotros, sin embargo, os *utilizo* porque necesito oídos.

Donde el mundo sale a mi encuentro (y sale en todas partes a mi encuentro), lo devoro para calmar el hambre de mi egoísmo. Para mí no eres más que mi alimento, al igual que yo soy utilizado y comido por ti. Entre nosotros sólo tenemos una relación, la de *utilidad*, la de provecho. No nos debemos nada *mutuamente*, pues lo que parece que te debo, eso me lo debo como mucho a mí mismo. Si te muestro un gesto alegre para también alegrarte a ti, eso quiere decir que tu alegría *me* interesa, y mi gesto sirve a mi deseo; a miles de otros que no tengo la intención de alegrar, no les muestro ese gesto.

Pero uno tiene que ser educado para aquel amor que se basa en la «esencia del Hombre» o que en el periodo cristiano o moral se impone sobre nosotros como un «mandamiento». De qué forma la influencia moral, el principal ingrediente de nuestra educación, intenta regular las relaciones humanas, se considerará aquí desde una perspectiva egoísta al menos en un ejemplo.

Los que nos educan ponen su empeño en quitarnos la costumbre de mentir y en imponernos el principio de que siempre se debe decir la verdad. Si para esta regla se pusiera como base el propio provecho, cada cual comprendería fácilmente cómo perdería la confianza que quiere despertar en otros

mediante la mentira y cuán acertada es la frase: a quien miente una vez, ya no se le cree por más que diga la verdad. Al mismo tiempo, también sentiría que él sólo complacerá con la verdad a los que él autoriza a oír la verdad. Si un espía atraviesa el territorio enemigo disfrazado y se le pregunta quién es, los interrogadores están autorizados a averiguar su nombre, pero el espía no les da el derecho a saber la verdad por él; les dirá lo que quiera, pero no la verdad. Y, sin embargo, la moral exige: «no mentirás». Por la moral aquéllos están legitimados a esperar la verdad, pero no por mí, y yo sólo reconozco el derecho que *yo* concedo. La policía penetra en una reunión de revolucionarios y le pregunta al orador su nombre. Todo el mundo sabe que la policía tiene derecho a preguntarlo, pero no para el *revolucionario*, pues él es su enemigo. Él les dice un nombre falso y... les miente. Pero la policía tampoco actúa de forma tan ingenua como para contar con el amor a la verdad de sus enemigos. Todo lo contrario, no cree sin más, sino que «reconoce», si puede, al individuo en cuestión. Sí, el Estado también procede con incredulidad frente a los individuos, pues él en su egoísmo los reconoce como sus enemigos naturales. Exige un «documento de identidad» y, quien no puede mostrarlo, cae en su inquisición indagadora. El Estado ni cree ni confía en el individuo, y él mismo trata con él en los *términos de la mentira:* sólo confía en mí cuando ha *comprobado* la verdad de mi declaración, para lo que muchas veces no le queda otro medio que el juramento. Cuán claramente demuestra éste que el Estado no cuenta con nuestro amor a la verdad y nuestra credibilidad, sino con nuestro *interés*, nuestro propio provecho. Confía en que no ofenderemos a Dios mediante un perjurio.

Imaginemos a un revolucionario francés en el año 1788 que entre amigos deja caer la conocida frase: el mundo no conocerá la paz hasta que el último rey sea estrangulado con el

intestino del último cura. Entonces el rey aún tenía todo el poder, y al conocerse la frase por una casualidad, sin que se pudiesen encontrar testigos, se exigió del acusado que confesase ¿Debe confesar o no? Si se niega, miente y queda impune; si confiesa, siendo sincero, se le decapita. Si considera la verdad sobre todas las cosas, muy bien, que muera. Sólo un miserable poeta podría intentar escribir una tragedia de su final; pues, ¿qué interés puede despertar ver cómo se cuelga a un hombre por cobardía? Pero si tuviera el valor de no ser un esclavo de la verdad y de la sinceridad, preguntaría así: ¿para qué necesitan saber los jueces qué es lo que digo entre amigos? Si yo *quisiera* que lo supieran, se lo habría dicho yo mismo como se lo he dicho a mis amigos. Penetran en mi ámbito de confianza sin que yo les haya llamado y sin que les haya hecho mis confidentes; *quieren* saber lo que *quiero* ocultar. Así pues, adelante, vosotros, los que queréis romper mi voluntad con la vuestra, e intentad vuestras artes. Podéis torturarme, amenazarme con el infierno y la condenación eterna, podéis ablandarme tanto como para que preste un juramento falso, pero jamás sacaréis de mí la verdad, pues yo os *quiero* mentir porque no os he dado ninguna pretensión y ningún derecho a mi sinceridad. Ya puede mirarme el Dios «que es la verdad» con gesto amenazador, y ya puede amargarme la mentira, al menos he tenido el valor de mentir, e incluso si estuviese harto de mi vida, si no encontrase nada más bienvenido que vuestra espada de verdugo, no tendríais la alegría de encontrar en mí a un esclavo de la verdad a quien, mediante vuestras artes de cura, hayáis convertido en un traidor a su *voluntad*. Cuando pronuncié aquellas palabras que suponían una alta traición, quería que vosotros no supierais nada de ellas. Ahora mantengo la misma intención y no me dejo asustar por la maldición de la mentira.

Sigismundo no era un pobre diablo porque rompió su palabra

de príncipe, sino que rompió su palabra porque era un pobre diablo. Podría haber mantenido su palabra y, sin embargo, seguiría siendo un pobre diablo, un esclavo de los curas. Lutero, impulsado por un poder superior, fue infiel a sus votos monacales, lo fue por amor a Dios. Los dos rompieron su juramento como poseídos: Sigismundo porque quería aparecer como un sincero adepto de la *verdad* divina, esto es, de la verdadera fe, de la católica; Lutero para dar testimonio *sincero* y con toda la verdad, con el cuerpo y con el alma, del Evangelio. Los dos fueron perjuros para ser sinceros respecto a la «verdad suprema». Tan sólo que aquél quedó absuelto por los curas y éste por sí mismo. ¿A qué atendieron si no era a lo contenido en las palabras apostólicas: no has mentido a los hombres, sino a Dios? Mintieron a los hombres, rompieron su juramento ante los ojos del mundo para no mentir a Dios, sino para servirlo. Así nos muestran un camino de cómo se debe considerar la verdad ante los hombres. ¡En honor a Dios y por amor a Él un perjurio, una mentira, la ruptura de la palabra de un príncipe!

Qué ocurriría ahora si cambiásemos un poco el asunto y escribiéramos: ¡Un perjurio y una mentira... *por amor a mí*! ¿No significaría eso hablar en favor de toda indignidad? Así parece, aunque se asemeja por completo al «por amor de Dios». Pues ¿no se ha cometido toda bajeza en nombre de Dios, no se han levantado patíbulos por su causa, no se han celebrado autos de fe, no se ha entontecido por su causa, y no se sujeta el espíritu de la más tierna infancia mediante la educación religiosa por amor a Dios? ¿No se rompen votos sagrados por su causa y no deambulan misioneros y curas para impulsar, por amor a Él, a que judíos, paganos, protestantes traicionen la fe de sus padres? ¿Y eso sería peor *por amor a mí mismo*? Aquí se piensa al instante en una «vil ganancia». Pero quien actúa por amor a una vil ganancia, lo hace por su propia

causa, pues en general no hay nada que no se haga por amor a sí mismo, entre otras cosas todo lo que ocurre en honor a Dios. No obstante, quien busca la ganancia es un esclavo de ella, no está por encima de la ganancia, es alguien que pertenece a la ganancia, a la bolsa de dinero, no a sí mismo, no es su misma propiedad. Un hombre que domina la pasión de la codicia no debería obedecer los mandamientos de esta *soberana.* Si le sobrecoge una débil generosidad, ¿no parece una excepción como cuando los creyentes piadosos abandonan momentáneamente el camino del Señor y son seducidos por las artes del «diablo»? Así pues, un codicioso no es un propietario, sino un siervo, y no puede hacer nada por amor a sí mismo sin hacerlo al mismo tiempo por amor a su soberano, precisamente como el temeroso de Dios.

Famoso es el perjurio que cometió Francisco I contra el Emperador Carlos V. No más tarde, cuando sopesó con madurez su promesa, sino que al mismo tiempo en que prestaba el juramento, lo retiraba no sólo en pensamiento, sino también mediante una protesta secreta firmada en documento auténtico ante sus consejeros. Cometió perjurio de forma preconcebida. No se mostró adverso a comprar su liberación, pero le parecía que el precio fijado por Carlos era demasiado alto e injusto. Aunque Carlos se mostró también mezquino al intentar chantajearle todo lo posible, fue miserable por parte de Francisco intentar negociar una disminución del precio del rescate, y sus acciones posteriores, entre las que se produjo una segunda ruptura de palabra, demuestran hasta la saciedad cómo le mantenía esclavizado el espíritu de traficante, convirtiéndole en un estafador miserable. Sin embargo, ¿qué podemos decir sobre el reproche de su perjurio? En principio esto: que no fue el perjurio lo que le deshonró, sino su mezquindad; que no merecía desprecio por su perjurio, sino que se hizo

culpable de perjurio porque era un hombre despreciable. No obstante, el perjurio de Francisco considerado en sí mismo exige otro enjuiciamiento. Se podría decir que Francisco no correspondió a la confianza que Carlos puso en él durante la liberación. Tan sólo que si Carlos hubiese confiado realmente en él, le habría mencionado el precio que consideraba apropiado para su liberación, luego le habría liberado y esperado a que Francisco le hubiese pagado la suma del rescate. Carlos no tuvo esa confianza, sólo creía en la impotencia y credulidad de Francisco, que no le permitirían actuar en contra de su juramento; pero Francisco sólo fingió ese crédulo cálculo. Cuando Carlos creía asegurarse de su enemigo mediante un juramento, precisamente en ese momento le liberaba de toda obligación. Carlos le había atribuido al rey una necedad, una conciencia rigurosa, y contaba, sin confiar en Francisco, en su necedad, esto es, en su escrupulosidad. Le sacó de la cárcel de Madrid para mantenerlo preso de manera más segura en la cárcel de la escrupulosidad, en la gran mazmorra construida por la religión y el espíritu humano. Le devolvió a Francia rodeado de cadenas invisibles, qué puede extrañar que Francisco intentase escapar y rompiera las cadenas. Nadie le habría tomado a mal que hubiese escapado de la cárcel de Madrid, pues estaba en poder del enemigo; no obstante, todo buen cristiano se lamenta de que también quisiera liberarse de los vínculos de Dios. (El Papa le exoneró posteriormente de su juramento).

Es despreciable traicionar la confianza que nosotros hemos despertado voluntariamente, pero dejar que quien quiera apoderarse de nosotros mediante un juramento se desangre en el fracaso de su astucia desconfiada, no causa ninguna deshonra al egoísmo. Has querido atarme, experimenta, pues, que sé romper tus ataduras.

Depende de si *yo* doy al confidente el derecho a confiar. Si

el perseguidor de un amigo me pregunta adónde ha huido éste, seguramente le daré una dirección equivocada. ¿Por qué me pregunta precisamente a mí, al amigo del perseguido? Para no ser un traidor, prefiero ser falso frente al enemigo. Podría responder, ciertamente, en aras de una valiente escrupulosidad: no quiero decirlo (así decide Fichte el caso); aquí, salvo mostrar mi amor a la verdad y al amigo hago tanto como... nada, pues si no engaño al enemigo, puede emprender casualmente el camino correcto y mi amor a la verdad le habría entregado al amigo, ya que ella me impedía el valor de la mentira. Quien tiene en la verdad un ídolo, algo sagrado, tiene que *humillarse* ante ello, no puede incumplir sus exigencias, no puede oponerse con valor, en suma, tiene que renunciar al *valor heroico de la mentira.* Pues para mentir no se necesita menos valor que para decir la verdad, un valor del que suelen carecer la mayoría de los jóvenes, que prefieren reconocer la verdad y subir por ello al patíbulo antes que, con el coraje de una mentira, cubrir de oprobio al poder del enemigo. Para aquéllos la verdad es «sagrada» y lo sagrado exige en todo momento una ciega veneración, sometimiento y sacrificio. Si no sois insolentes, si no os burláis de lo sagrado, entonces sois mansos y sus servidores. Se esparcen unos granitos de verdad en la trampa, y seguro que picáis: ya se ha atrapado al necio. ¿No queréis mentir? Bueno, entonces caed víctimas de la verdad y convertíos en mártires. En mártires, ¿por qué? ¿Por vosotros, por la particularidad? ¡No! Por vuestra diosa... la verdad. Sólo conocéis dos clases de servicio, sólo dos clases de servidores: servidores de la verdad y servidores de la mentira. ¡Servís a la verdad en el nombre de Dios!

Otros sirven también a la verdad, pero la sirven «con medida» y, por ejemplo, distinguen entre una mentira simple y una jurada. Y, sin embargo, coincide todo el capítulo del juramento

con el de la mentira, puesto que el juramento no es más que un comentario asegurado con más fuerza. ¿Os consideráis autorizados a mentir cuando no juráis? Quien lo toma en su justo término tiene que juzgar y condenar una mentira con la misma dureza que un juramento en falso. Ahora bien, se ha mantenido una antiquísima disputa en la moral que suele ser tratada bajo el nombre de la «mentira por necesidad». Nadie que defienda ésta puede rechazar consecuentemente un «juramento por necesidad». Si justifico mi mentira como una mentira por necesidad, no debería ser tan pusilánime como para robar a la mentira justificada su más fuerte confirmación. Lo que hago, ¿por qué no lo debería hacer del todo y sin reservas («reservatio mentalis»)? Si miento una vez, ¿por qué no mentir entonces por entero, con toda la conciencia y la fuerza? Como espía tendría que jurar todas mis declaraciones falsas al enemigo según sus exigencias. Decidido a mentirle, ¿tendría que volverme de repente cobarde e indeciso frente al juramento? Entonces me habría echado a perder desde el principio como mentiroso y espía, pues pondría en las manos del enemigo un medio para atraparme. El Estado también teme el juramento por necesidad y por eso no deja que el acusado llegue a él. Vosotros, en cambio, no justificáis el temor del Estado; vosotros mentís, pero no juráis en falso. Si le hacéis a alguien un favor sin que él deba saberlo, y él lo supone y os lo dice en la cara, vosotros lo negáis; si él insiste, decís: «¡de verdad que no!» Si se tratase de jurar, os negaríais, pues por miedo ante lo sagrado siempre os quedáis a medio camino. *Frente* a lo sagrado carecéis de *voluntad propia.* Mentís con... medida, al igual que sois libres «con medida», religiosos «con medida» (el clero no debe «intervenir», así se conduce la disputa más insípida por parte de la universidad contra la Iglesia), monárquicos «con medida» (queréis un monarca limitado por una constitución,

por una ley fundamental del Estado). Todo bien *temperado*, flojo y tibio, mitad dios, mitad diablo.

En una universidad imperaba la costumbre de que toda palabra de honor que los estudiantes dieran al juez de la universidad se consideraba nula. Los estudiantes veían en esa exigencia nada más que un truco del que sólo podían protegerse privando de toda importancia a esa palabra. Quien, sin embargo, rompía la palabra dada a un compañero, era un infame. Quien la rompía ante el juez de la universidad se reía con sus camaradas en la hermandad por haberle engañado, pues el juez se imaginaba que una palabra entre amigos tenía el mismo valor que entre enemigos. Más que una teoría correcta había sido la práctica de la necesidad la que había enseñado a los estudiantes a actuar así, pues sin ese medio de información se habrían visto impulsados a traicionar sin compasión a sus camaradas. Pero como el medio se impuso en la práctica, también lo hizo en la teoría. Una palabra de honor, un juramento sólo es para aquel a quien *yo* autorizo a recibirlo. Quien me obliga a ello, sólo recibe una palabra obligada, esto es, *hostil*, la palabra de un enemigo en quien no se tiene ningún derecho a confiar, pues el enemigo no nos da el derecho.

Por lo demás, los tribunales de un Estado ni siquiera reconocen la inviolabilidad de un juramento. Pues, si yo hubiese jurado a un implicado en una investigación que no declararía contra él, el tribunal, a pesar de que me vincula un juramento, exigiría mi declaración y en caso de negarme, me encerraría todo el tiempo necesario hasta que me decidiera a romper mi juramento. El tribunal me desliga de mi juramento. ¡Qué generoso! Si hay algún poder que pueda desligarme del juramento, yo soy el primer poder de todos que tiene derecho a ello.

Como curiosidad, y para recordar todo tipo de juramentos usuales, mencionaré aquí el que ordenó el Emperador Paul

que prestaran los prisioneros polacos (Kosciuszko, Potocki, Niemcewicz, etc.) cuando los liberó: «No sólo juramos fidelidad y obediencia al Emperador, sino que prometemos además que derramaremos nuestra sangre por su honor; nos obligamos a descubrir todo aquello que pueda ser peligroso para su persona o su imperio; finalmente, declaramos que en cualquier parte de la tierra en que nos encontremos, una sola palabra del Emperador bastará para que lo abandonemos todo y obedezcamos sus órdenes».

En un ámbito parece que el principio del amor ha sido desbordado desde hace tiempo por el egoísmo y necesita sólo de la conciencia segura, en cierto modo, de la victoria con buena conciencia. Este ámbito es la especulación en su doble vertiente como pensamiento y como actuación. Uno apenas puede vaticinar lo que puede ocurrir y se especula sobre cuántos podrían sufrir bajo nuestras obras. Pero cuando finalmente llega el momento decisivo en que también se debe suprimir el último resto de religiosidad, romanticismo o «humanidad», entonces golpea la conciencia religiosa y uno se declara al menos partidario de la humanidad. El especulador codicioso arroja unos céntimos en el bote de los pobres y «hace algo bueno»; el pensador temerario se consuela con que trabaja para el progreso del género humano y con que sus actos devastadores beneficiarán a la humanidad o también con que él «sirve a la idea»; la humanidad, la idea, es para él ese algo de lo que está obligado a decir: es superior a mí.

Hasta el día de hoy se ha pensado y actuado por amor a Dios. Los que durante seis días lo pisaron todo con sus fines egoístas, en el séptimo sacrificaron al Señor, y los que con su pensamiento desconsiderado destruyeron cientos de «buenas causas», lo hicieron al servicio de otra «buena causa» y tuvieron

que pensar, aparte de en sí mismos, en otro a quien le venía bien su propia satisfacción, en el pueblo, en la humanidad, etc. Este «otros», sin embargo, es un ser sobre ellos, un ser superior o supremo, y por eso digo que se esfuerzan por amor a Dios.

También puedo decir que el último motivo de sus actos es el... *amor*. Pero no un amor voluntario, no el suyo propio, sino uno con intereses obligatorios, o el propio del ser supremo (esto es, de Dios, que es el amor), en suma, no el egoísta, sino el religioso, un amor que surge de la ilusión de que tienen que satisfacer un tributo del amor, esto es, que no pueden ser «egoístas».

Si queremos salvar al mundo de más de una esclavitud, lo haremos no por él, sino por nosotros, pues como no somos ningún salvador universal de profesión ni «por amor», se lo quitaremos a otros. Queremos apropiarnos de él; no debe ser siervo por más tiempo ni de Dios (la Iglesia), ni de la ley (el Estado), sino de *nuestra propiedad*. Por esto intentamos «ganárnoslo», «tomarlo» para nosotros, y el poder que dirige contra nosotros, consumarlo y hacerlo superfluo de tal manera que salgamos a su encuentro y, en cuanto nos pertenezca, nos «entreguemos» a él. Desde el momento en que el mundo sea nuestro, no intentará ejercer ningún poder *sobre* nosotros, sino *con* nosotros. Mi propio provecho tiene un interés en la liberación del mundo, para que sea... mi propiedad.

El estado originario del hombre no es el aislamiento o la soledad, sino la sociedad. Nuestra existencia comienza con el vínculo más estrecho, pues, antes de que respiremos, vivimos con la madre. Después de ver la luz del día, volvemos a estar en el pecho de una persona, su amor nos mece en el regazo, nos conduce en el andador y nos ata a ella con miles de lazos. La sociedad es nuestro *estado de naturaleza*. Por esto, conforme aprendamos a sentirnos, el vínculo primero y más íntimo se irá

aflojando cada vez más y la disolución de la sociedad originaria se hará más irreconocible. La madre tiene que recoger al niño, que antes estaba bajo su corazón, de la calle y de entre sus compañeros de juego para tenerlo otra vez consigo. El niño prefiere la *relación* que entabla con *sus iguales* en la sociedad, en la cual aún no se ha introducido, en la que más bien sólo ha nacido.

Pero la relación o la *asociación* es la disolución de la *sociedad*. En efecto, mediante la asociación surge también una sociedad, pero sólo como de un pensamiento surge una idea fija, esto es, del pensamiento desaparece la energía del pensamiento, el pensamiento mismo, esa incesante revocación de todos los pensamientos que se fijan. Si una asociación ha cristalizado en una sociedad, entonces ha dejado de ser una asociación; pues la asociación es un continuo asociarse; si se ha tornado en un estar asociado, si se ha llegado a un estancamiento, si ha degenerado en una fijeza, entonces está... muerta como asociación, es el cadáver de la asociación o de la unión, esto es, es... sociedad, comunidad. Un ejemplo de este tipo lo suministra el *partido*.

Que una sociedad, por ejemplo la sociedad estatal, merme mi *libertad*, apenas me subleva. Pero si tuviera que dejarme limitar la libertad por cualquier poder y por cualquiera que sea fuerte, o por cualquier congénere, y si fuera el único soberano de todos..., no disfrutaría la libertad absoluta. Pero no quiero dejarme arrebatar la *particularidad*. Y precisamente toda sociedad apunta a la particularidad, precisamente ella es la que tiene que quedar sometida a su poder.

Si bien una sociedad a la que me atengo me quita alguna libertad, a cambio me concede otras libertades; tampoco tiene nada que decir, si yo me privo de ésta o aquella libertad (por ejemplo, mediante un contrato). En cambio, me atengo celoso a mi propia particularidad. Toda comunidad, según sus poderes,

posee el impulso más fuerte o más débil de convertirse para sus miembros en una *autoridad* e imponerles limitaciones. Reclama y debe reclamar un «entendimiento limitado de súbdito», reclama que sus miembros se sometan a ella, se conviertan en súbditos, en definitiva, consiste exclusivamente en *sumisión*. Para ello no necesita de ningún modo renunciar a cierta tolerancia, todo lo contrario, la sociedad dará la bienvenida a mejoras, correcciones y críticas, en tanto que incidan en su beneficio; pero la crítica debe ser «benevolente», no debe ser «insolente e irrespetuosa», en otras palabras, no se puede tocar la sustancia de la sociedad y debe seguir siendo sagrada. La sociedad exige que sus miembros no vayan más allá de ella, sino que permanezcan en «los límites de la legalidad», esto es, que sólo se permitan lo que le permiten la sociedad y sus leyes.

Es diferente si a través de una sociedad se limita mi libertad o mi particularidad. Si se limita mi libertad, entonces es una *asociación*, un acuerdo, una unión; pero si amenaza la decadencia de la particularidad, entonces es un *poder por sí*, un poder *sobre mí*, inalcanzable para mí, al que puedo admirar, rezar, adorar, respetar, pero no superar y devorar, y no puedo porque me *resigno*. Consiste en mi *resignación*, en la *negación de mí mismo*, en mi cobardía llamada... humillación. Mi humillación le da valor, mi sometimiento le da dominio.

En relación con la *libertad*, sin embargo, no hay ninguna diferencia esencial entre el Estado y la unión. La última no puede mantenerse y originarse sin que la libertad se vea limitada de todas las maneras, al igual que el Estado tampoco es compatible con una libertad desmedida. La limitación de la libertad es inevitable en todas partes, pues no se puede dar rienda suelta a todo; uno no puede volar como un pájaro simplemente porque quiere volar así, pues uno no se ve libre de la fuerza de la gravedad; no se puede vivir un tiempo debajo del

agua, como un pez, pues no se puede renunciar al aire y uno no se puede liberar de esta necesidad, etc. La religión, y el cristianismo en particular, atormentaron a los hombres con la exigencia de realizar lo antinatural y absurdo; así, como consecuencia de esta sobreexcitación y exaltación religiosa, se puede considerar que finalmente la *libertad misma*, la *libertad absoluta* se elevó a un ideal, terminando por salir a la luz del día el absurdo de lo imposible. La unión, en efecto, tendrá que ofrecer una gran cantidad de libertad para poder ser tomada por una «nueva libertad», puesto que a través de ella uno evita todas las coacciones inseparables de la vida social y estatal; pero aún mantendrá la suficiente carencia de libertad y de voluntad forzada. Pues su finalidad no es precisamente la libertad, que él sacrifica a la particularidad, sino sólo la particularidad misma. Referida a ésta, la diferencia entre el Estado y la asociación es lo suficientemente grande. Aquél es un enemigo y un asesino de la *particularidad*, ésta una hija y colaboradora de ella; aquél es un espíritu que quiere ser adorado, ésta mi obra, mi *producto*; el Estado es el soberano de mi espíritu que exige fe y me prescribe artículos de fe: los artículos de fe de la legalidad; ejerce una influencia moral, domina mi espíritu, expulsa a mi yo para ocupar su lugar como si fuera «mi verdadero yo», en suma, el Estado es *sagrado* y frente a mí, el hombre individual, es el Hombre verdadero, el espíritu, el fantasma; la asociación, en cambio, es mi propia creación, mi criatura, no es sagrada, no es un poder sobre mi espíritu, al igual que tampoco lo puede ser cualquier asociación del tipo que sea. Como no quiero ser un esclavo de mis máximas, las someto sin *garantías* a mi continua crítica y no pongo ninguna fianza para su existencia, así no quedo obligado en el futuro a la asociación y tampoco le consagro mi alma, como se dice del diablo y como sucede realmente con el Estado y con toda autoridad espiri-

tual, más bien yo soy y sigo siendo para mí *más* que el Estado, la Iglesia, Dios, etc., en consecuencia, infinitamente más que la asociación.

La sociedad que quiere fundar el comunismo parece que es la que está más próxima a la *asociación*. Tiene que aspirar al «bien de todos», ¡pero de todos sin excepción!, exclama Weitling innumerables veces, ¡de todos! Realmente parece como si nadie necesitase quedar rezagado. Pero ¿en qué consistirá ese bien? ¿Tienen todos el mismo bien, a todos les va bien por igual en lo mismo? Si es así, se trata del «verdadero bien». ¿No llegamos entonces al mismo punto donde comienza la tiranía de la religión? El cristianismo dice: no os fijéis en vanidades terrenales, sino buscad vuestro verdadero bien, sed cristianos piadosos: ser cristiano es el verdadero bien. Es el verdadero bien «de todos», porque es el bien del Hombre como tal (de ese espectro). ¿Y ahora debe ser el bien de todos también *mi* bien y *tu* bien? Pero si tú y yo no consideramos ese bien como el *nuestro*, ¿cuidará de aquello que nos causa bienestar? Todo lo contrario, la sociedad ha decretado un bien como el «verdadero bien», y si ese bien se llama un placer logrado con un trabajo honrado, y tú preferirías una holganza placentera, el goce sin trabajar, la sociedad, que cuida del «bien de todos», se guardará mucho, sabiamente, de cuidar de aquello que a ti te procura el bien. Cuando el comunismo proclama el bien de todos, destruye precisamente el bienestar de aquellos que hasta ese momento vivían de sus rentas y que probablemente se encontraban mejor que con la perspectiva de las duras horas laborales de Weitling. Éste afirma, por tanto, que el bien de millones no puede consistir en el bien de miles, y que éstos deben renunciar a *su* bien especial «en aras del bien general». No, no se exige a la gente que sacrifique su bien especial por el bien general, pues con esta pretensión cristiana no se puede salir

triunfante. La advertencia contraria, no dejarse arrebatar por nadie su *propio* bien, sino asegurarlo de forma duradera, se comprenderá mucho mejor. Llegarán de forma natural a la conclusión de que ellos cuidarán mejor de su bien, si se *unen* a otros para ese fin, esto es, si «sacrifican una parte de su libertad», pero no al bien de todos, sino al suyo propio. Una apelación a los sentimientos caritativos y al amor abnegado de los hombres debería haber perdido finalmente su apariencia seductora, después de que tras una vigencia de siglos no ha dejado nada más que la actual... miseria. ¿Por qué entonces seguir esperando que el sacrificio nos traiga mejores tiempos? ¿Por qué no esperarlos mejor de la *usurpación*? La salvación no viene de los donadores y dadores, de los que regalan con amor, sino de los *tomadores*, de los que se apropian (usurpadores), de los propietarios. El comunismo y, consciente o inconscientemente, el humanismo que maldice al egoísmo, aún siguen contando con el *amor*.

Una vez que la comunidad se ha convertido en una necesidad del hombre y él se encuentra estimulado por ella en sus intenciones, entonces ella también le prescribirá muy pronto, ya que se ha vuelto su principio, sus leyes, las leyes de... la sociedad. El principio de los hombres se eleva a un poder soberano sobre ellos, se convierte en su ser supremo, en su dios, y como tal... en su legislador. El comunismo conduce este principio a sus consecuencias más rigurosas, y el cristianismo es la religión de la sociedad, pues el amor es, como Feuerbach dice acertadamente, aunque no lo opina así, la esencia del Hombre, esto es, la esencia de la sociedad o del hombre social (comunista). Toda religión es un culto de la sociedad, de este principio por el que se ve dominado el hombre social (cultivado); tampoco es ningún dios el dios exclusivo de un yo, sino siempre el de una sociedad o comunidad, ya sea de la sociedad «familia»

(«lares, penates») o de un pueblo («dios nacional») o de todos los hombres («él es un padre para todos los hombres»).

Así pues, sólo se tiene la posibilidad de suprimir del todo la religión si se desecha la sociedad y todo lo que implica ese principio. Pero precisamente ese principio trata de consumarse en el logro de la «igualdad en el comunismo, pues en él todo tiene que volverse *comunitario*». Una vez que se ha alcanzado esa «igualdad», tampoco falta la libertad. Pero ¿la libertad de quién? ¡De la *sociedad*! La sociedad es entonces todo en todo, y los hombres sólo lo son «los unos por los otros». Se alcanzaría la apoteosis del... Estado del amor.

Pero yo prefiero depender del propio provecho de los hombres que de sus «servicios amorosos», su misericordia, su compasión, etc. Aquél exige *reciprocidad* (como tú a mí, yo a ti), no hace nada «gratis», y se deja ganar y... *comprar*. ¿Para qué adquiero el servicio amoroso? Depende del azar, si precisamente en ese momento tengo algo que ver con un «buen corazón». El servicio del «rico en amor» sólo se obtiene a fuerza de *mendigar*, ya sea mediante mi presencia lamentable, mediante mi necesidad, mi miseria, mi... *sufrimiento*. ¿Qué puedo ofrecerle por su ayuda? ¡Nada! La tengo que aceptar como un... *regalo*. El amor es *impagable*, o mejor: el amor se puede pagar, pero sólo con amor. Qué pobreza y qué naturaleza de pedigüeño hay que tener para aceptar donaciones año tras año sin contraprestación, como por ejemplo se exige regularmente de los pobres jornaleros. ¿Qué puede hacer el perceptor de ellos y de sus céntimos regalados, en los que consiste toda su fortuna? El jornalero tendría ciertamente más placer si el perceptor con sus leyes, sus instituciones, etc., que aquél se ve obligado a pagar, no existiera. Y en ello el pobre diablo aún *ama* a su señor.

No, la comunidad, como la «meta» de la historia hasta el momento presente, es imposible. Liberémonos mejor de esa

hipocresía de la comunidad y reconoceremos que, si somos iguales como Hombres, no somos precisamente iguales, ya que no somos Hombres. Sólo somos *iguales en el pensamiento*, sólo cuando somos *pensados*, y no como somos en la realidad, en persona. Yo soy yo, y tú eres tú, pero yo no soy este yo pensado, sino este yo; en lo que todos somos iguales, es sólo mi *pensamiento*. Yo soy Hombre, y tú eres Hombre, pero «Hombre» es sólo un pensamiento, una abstracción. Ni tú ni yo somos *decibles*. Somos *inexpresables* porque sólo los pensamientos son decibles y consisten en el decir.

No aspiremos, por tanto, a la comunidad, sino a la *parcialidad*. No busquemos la comunidad más abarcadora, la «sociedad humana», sino busquemos en los otros sólo medios y órganos que necesitamos como nuestra propiedad. De la consideración de que el árbol o el animal no son nuestros iguales, se deduce hipócritamente que los otros son *nuestros iguales*. No hay ninguno igual a mí, sino que lo considero, como a todos los otros seres, mi propiedad. En contra se me dice que debo ser hombre entre «congéneres» (*Cuestión judía*, pág. 60), debo *respetar* en ellos al prójimo. Para mí ninguno es una persona de respeto, tampoco el prójimo, sino como los demás seres, un *objeto* por el cual siento inclinación o no, un objeto con o sin interés, un sujeto útil o inútil.

Y si puedo utilizarlo, me entiendo con él y llego a un acuerdo para, mediante la relación, fortalecer *mi poder* y rendir con la fuerza común más de lo que podría lograr solo. En esta cooperación no veo otra cosa que una multiplicación de mi fuerza y, sólo mientras es *mi* fuerza multiplicada, la mantengo. Así es una asociación.

La asociación no se mantiene unida ni por un lazo natural ni por uno espiritual, y tampoco es una unión natural o espiritual. Ni la *sangre* ni la *fe* (esto es, el espíritu) la crean. En una

unión natural (como una familia, estirpe, nación, incluso la humanidad), los individuos sólo tienen el valor de *ejemplares* de la misma especie o género; en una unión espiritual (como una comunidad religiosa, una Iglesia), el individuo significa un *miembro* de ese mismo espíritu; tienes que reprimir lo que en los dos casos eres como individuo. Como individuo sólo puedes afirmarte en la asociación, porque la asociación no te posee, sino que tú la posees a ella o te aprovechas de ella.

En la asociación, y sólo en la asociación, se reconoce la propiedad porque cada uno ya no tiene lo suyo prestado de otro ser. Los comunistas culminan de forma consecuente lo que ya había ocurrido desde hacía tiempo durante el desarrollo religioso y, en concreto, en el Estado: la inexistencia de propiedad, esto es, el feudalismo.

El Estado se esfuerza por disciplinar los apetitos, en otras palabras, intenta dirigir su codicia únicamente hacia él y *satisfacerlos* con lo que él ofrece. No piensa en satisfacer la codicia por el mero amor a lo codiciado, todo lo contrario, califica como egoístas a los hombres que transpiran una codicia desenfrenada y el «hombre egoísta» es su enemigo. Lo es porque el Estado pierde la capacidad de entenderse con él, puesto que no puede *entender* al egoísta. Como al Estado, y no puede ser de otra manera, sólo le importa él mismo, no cubre mis necesidades, sino que sólo se cuida de cómo puede matarme, es decir, de cómo puede hacer de mí otro yo, un buen ciudadano. Funda instituciones para la «mejora de la moral». ¿Y con eso se gana a los individuos? Consigo mismo, esto es, con aquello que el Estado es, con *propiedad estatal.* Se ocupará continuamente en repartir todos sus «bienes», en proveer a todos con los «bienes de la cultura»: les regala su educación, les abre la puerta a sus entidades culturales, les capacita en el camino de la industria para ser propietarios, es decir, para lograr créditos,

etc. Por toda esta labor crediticia exige el interés de un continuo *agradecimiento.* Pero los «desagradecidos» olvidan pagar ese agradecimiento. La «sociedad» no puede hacer nada que sea esencialmente diferente a lo que hace el Estado.

Aportas a la asociación todo tu poder, tu capacidad, y te *haces valer;* en la sociedad eres *utilizado* junto con tu fuerza laboral. En la primera vives como egoísta, en la segunda humanamente, esto es, de manera religiosa, «como el miembro del cuerpo de ese soberano». A la sociedad le debes lo que tienes y tienes una deuda con ella, estás poseído por «deberes sociales»; sin embargo, tú eres el que utilizas a la asociación y renuncias a ella sin sentido del deber y de la fidelidad cuando ya no sabes sacarle ningún provecho. Si la sociedad es más que tú, está por encima de ti; la asociación sólo es un instrumento o la espada mediante la cual intensificas y aumentas tu fuerza natural; la asociación está aquí por ti y para ti, la sociedad, en cambio, te absorbe para sí y también es sin ti; en suma, la sociedad es *sagrada;* la asociación, *tuya;* la sociedad *te* utiliza, *tú* utilizas a la asociación.

No obstante, se hará la objeción de que ese convenio nos puede volver a resultar un estorbo y a limitar nuestra libertad; se dirá que al final se llegará a que «cada uno tenga que sacrificar parte de su libertad en aras de la generalidad». Pero el sacrificio no se realiza en absoluto en aras de lo «general», al igual que yo tampoco cierro el convenio en aras de lo «general» o de cualquier otro hombre; más bien lo acepté sólo en mi propio provecho, por *egoísmo.* En lo que respecta al sacrificio, sólo «sacrifico» aquello que no está en mi poder, esto es, no «sacrifico» nada.

Para regresar a la propiedad, el propietario es el soberano. Elige, si quieres ser el soberano o que la sociedad lo sea. De eso depende si vas a ser un *propietario* o un *pordiosero.* El egoísta es

propietario, el ser social un pordiosero. Pero la carencia de propiedad o miseria es el sentido del feudalismo, del vasallaje, que en los últimos siglos se ha limitado a cambiar de señor feudal al poner al Hombre en el lugar de Dios y aceptar del Hombre un feudo que antes había sido otorgado por la gracia de Dios. Que la miseria del comunismo conduce mediante el principio humano a la más absoluta y mezquina de las miserias, ya se ha mostrado más arriba, pero al mismo tiempo también se ha mostrado cómo puede cambiar repentinamente la miseria en particularidad. El *antiguo* sistema feudal fue tan apisonado en la Revolución que desde entonces toda astucia reaccionaria fue infructuosa y siempre lo será, porque lo muerto está... muerto. Pero también la resurrección en la historia cristiana se mantuvo y se ha mantenido como una verdad: pues en un más allá ha resucitado el feudalismo con un cuerpo transfigurado, el *nuevo* feudalismo bajo la soberanía del «Hombre».

El cristianismo no ha sido destruido. Los creyentes tienen razón cuando hasta ahora han supuesto llenos de confianza que esa lucha sólo puede servir para la purificación y afirmación de aquél. Pues realmente ha sido transfigurado, y el «cristianismo descubierto» es lo... *humano*. Aún vivimos en la era cristiana y los que más se enojan por ello son precisamente los que más colaboran en «consumarlo». Cuanto más humano, más querido se ha tornado para nosotros el feudalismo; pues, cuanto menos creamos que se trata de feudalismo, más confiados lo tomaremos por particularidad, y asimismo creeremos haber encontrado lo *más propio*, cuando en realidad hemos descubierto «lo humano».

El liberalismo quiere darme lo mío, pero no bajo el título de lo mío, sino que piensa dármelo bajo el de lo «humano». ¡Como si se pudiese obtener bajo esa máscara! Los derechos humanos, la cara obra de la Revolución, significan que el

Hombre en mí me *autoriza* a esto y aquello; yo, como individuo, no estoy autorizado, sino que el Hombre tiene el derecho y me autoriza. Como Hombre puedo estar autorizado, pero como soy más que Hombre, en concreto, un hombre *singular*, se me puede negar a mí, al singular. Si, en cambio, os mantenéis firmes en el *valor* de vuestros talentos, mantenéis su precio; no os dejéis obligar a vender a bajo precio; no os dejéis convencer de que vuestra mercancía no es digna de un precio; no os convirtáis en el hazmerreír mediante un precio irrisorio, sino imitad al valiente que dice: *venderé* cara mi vida (propiedad), los enemigos no lograrán nada barato; así habréis reconocido lo contrario del comunismo como lo correcto, y entonces no se dirá «¡renunciad a vuestra propiedad!», sino: «¡utilizad vuestra propiedad!»

Sobre la puerta de nuestra era no está aquel principio apolíneo: «conócete a ti mismo», sino un *¡utilízate a ti mismo!*

Proudhon llama a la propiedad «un robo» («le vol»). Pero la propiedad ajena (y él sólo habla de ésta) existe por la renuncia, el traspaso y la cesión, es un *regalo*. ¿Por qué intentar despertar la compasión de un modo tan sentimental como un pobre robado, cuando se es un necio y cobarde regalador? ¿Por qué echar aquí también la culpa a otros, como si nos robaran, si nosotros tenemos la culpa al dejar a los otros sin robar? Los pobres son culpables de que haya ricos.

En general nadie se altera por *su* propiedad, sino por lo *ajeno*. En realidad no se ataca a la propiedad, sino a la alienación de la propiedad. Uno quiere llamar *más* lo suyo y no menos, uno quiere llamarlo todo *suyo*. Así pues, se lucha contra la condición de lo *ajeno* o, para formar una palabra similar a la de la propiedad, contra la «ajenidad». ¿Y cómo se consigue? En vez de transformar lo ajeno en lo propio, se juega al neutral y se reclama que se ceda toda la propiedad a un tercero

(por ejemplo, la sociedad humana). No se reclama lo ajeno en nombre propio, sino en el de un tercero. Así se quita la patena egoísta y todo queda tan puro y tan... humano.

La supresión de la propiedad o la miseria: eso es la «esencia del cristianismo», como es la esencia de toda religiosidad (esto es, piedad, moralidad, humanidad), y sólo se anunció de la manera más clara en la «religión absoluta» y como mensaje feliz se convirtió en un Evangelio capaz de desarrollarse. El desarrollo más elocuente lo tenemos ante nosotros en la lucha actual contra la propiedad, una lucha que conduce al Hombre a la victoria y en la que la desposesión será completa. La humanidad vencedora es la victoria del... cristianismo. Pero el «cristianismo así descubierto» es la consumación del feudalismo, el vasallaje omniabarcante, la más completa miseria.

Así pues, ¿otra «revolución» contra el feudalismo?

Revolución e insurrección no se deben considerar sinónimos. La primera consiste en una alteración radical de las circunstancias, del orden establecido o del «status», del Estado o de la sociedad, por consiguiente, se trata de un acto *político* o *social.* Éste tiene como consecuencia inevitable una transformación de las circunstancias, pero no parte de ella, sino de la insatisfacción de los hombres; no es el levantamiento de un escudo, sino el levantamiento del individuo, una sublevación sin consideración a las instituciones que surgen de ella. La Revolución aspiraba a nuevas *instituciones,* la insurrección conduce a no *dejarnos* dirigir más, a dirigirnos a nosotros mismos, y ella no pone ninguna esperanza en «instituciones». No es ninguna lucha contra lo establecido, pues, si prospera, lo establecido caerá por sí mismo, es una mera elaboración propia de lo establecido. Si abandono lo establecido, está muerto y se corrompe. Pero como mi meta no es el derrocamiento de lo establecido, sino mi alzamiento sobre ello, mi intención y mi

acto no es político o social, sino, al estar únicamente dirigido a mí y a mi particularidad, *egoísta.*

La Revolución manda crear *instituciones,* sublevarse o alzarse exige indignación. Las cabezas revolucionarias se ocuparon del problema de qué constitución era la mejor, y todo ese periodo político rezuma de luchas constitucionales y cuestiones constitucionales, así como los talentos sociales fueron enormemente inventivos en el ámbito de instituciones sociales (fantasías, etc.) El rebelde se afana por carecer de constitución[65].

Mientras pienso en una comparación para aclarar mejor mi argumentación, se me ocurre inesperadamente la fundación del cristianismo. Por parte de los liberales se toma a mal a los primeros cristianos que predicasen obediencia frente al orden estatal pagano establecido, que ordenasen el reconocimiento de la autoridad pagana y diesen confiados «al Emperador lo que es del Emperador». ¡Qué de disturbios se originaron en la misma época contra el dominio romano, cuán alborotadores se mostraron los judíos e incluso los romanos contra su propio gobierno terrenal, en suma, cuán querida era la «insatisfacción política»! De eso los cristianos no querían saber nada; no querían asumir las «tendencias liberales». La época era tan agitada políticamente que, como se dice en los Evangelios, no se creía poder acusar con éxito al fundador del cristianismo cuando se le atribuyó «rebeldía política» y, sin embargo, los mismos Evangelios informan que Él fue precisamente el que menos participó en ese tráfago político. Pero ¿por qué no fue un revolucionario, un demagogo, como les habría gustado a los

(65) Para protegerme de una acción penal, menciono expresamente que elijo la palabra «sublevación» por su *sentido etimológico,* por lo tanto, no en el sentido limitado en el que está prohibida en el código penal.

judíos, por qué no fue un liberal? Porque de la alteración de las *circunstancias* no esperaba ninguna salvación, y toda esa vida política le era completamente indiferente. No fue ningún revolucionario, como por ejemplo César, sino un rebelde, ningún reformador radical del Estado, sino uno que se alzaba. Por eso sólo le importaba eso de «sed astutos como la serpiente», que tiene el mismo significado que en el caso especial de ese «dar al Emperador lo que es del Emperador»; no condujo ninguna lucha liberal o política contra la autoridad establecida, sino que quería, sin preocuparse y sin ser molestado por esa autoridad, emprender su propio camino. No menos indiferentes que el gobierno le resultaban sus enemigos, pues lo que Él quería, no lo entendían, y él se limitaba a mantenerlos apartados de sí con la astucia de la serpiente. Pero si no fue ningún agitador popular, ningún demagogo o revolucionario, Él, y cada uno de los primeros cristianos, fue un *rebelde* que se elevó sobre todo aquello que el gobierno y sus enemigos consideraron sublime, y se desató de todo aquello que los mantenía atados y, al mismo tiempo, sepultó las fuentes vitales del mundo pagano, sin las cuales el Estado vigente tenía que morir. Al rechazar la perturbación de lo establecido, se convirtió precisamente en su enemigo mortal y en su verdadero destructor; pues Él lo rodeó de una muralla mientras construía sobre él, confiado y sin miramientos, *su* templo, sin cuidarse de los dolores de los amurallados.

Ahora bien, ¿le pasará al cristianismo lo mismo que le ocurrió al orden universal pagano? ¡Una revolución no provoca, ciertamente, el fin, si antes no se ha logrado una sublevación!

¿Hacia dónde tienden mis relaciones con el mundo? Quiero disfrutarlo, por eso tiene que ser mi propiedad, y por eso quiero ganarlo. No quiero la libertad, ni la igualdad de los hombres; sólo quiero *mi* poder sobre ellas, quiero hacerlas mi

propiedad, esto es, quiero «gozarlas». Y si no lo logro, entonces también llamo mío al poder sobre la vida y la muerte que se reservaron la Iglesia y el Estado. Censurad a aquella viuda de oficial que en plena huida de Rusia, después de que un disparo le amputase una pierna, quitó la media de ésta y con ella estranguló a su hijo y luego se desangró al lado de su cadáver, censurad la conducta de la infanticida. ¡Quién sabe lo que este niño «habría podido dar al mundo», si hubiese permanecido con vida! La madre lo mató porque quería morir *satisfecha* y tranquila. Este caso quizá llegue a despertar vuestro sentimentalismo, y no sepáis sacar otra conclusión de él. Que así sea. Yo, por mi parte, lo empleo como ejemplo de que *mi* satisfacción decide sobre mi relación con los hombres, y que no renuncio al poder sobre la vida y la muerte por ningún arrebato de humildad.

En lo que concierne en general a los «deberes sociales», nadie me dicta mi posición respecto a los demás, ni Dios ni la humanidad me prescriben mi relación con los hombres, sino que yo mismo soy quien me doy esa posición. De forma más elocuente se puede decir que no tengo ningún *deber* frente a nadie, así como sólo tengo un deber frente a mí (por ejemplo, el de la autoconservación, esto es, no suicidarse) en tanto que me diferencio de mí mismo (mi alma inmortal de mi existencia terrenal, etc.)

No me *humillo* ante ningún poder y reconozco que todos los poderes sólo son mi poder, al que tengo que someter de inmediato cuando amenaza con convertirse en un poder *contra* o *sobre* mí; cada uno de ellos debe ser un *medio* para imponerme, como un perro de caza es nuestro poder contra las piezas, pero al que matamos si nos ataca. Todos los poderes que me dominan, los rebajo para que me sirvan. Los ídolos lo son a través de mí; sólo necesito no volver a crearlos, y ya no existen

más; únicamente surgen «poderes superiores» porque yo los elevo y me pongo por debajo de ellos.

Así pues, mi relación con el mundo es la siguiente: no hago nada por él, «por amor a Dios», ni «por amor al Hombre», sino que lo que hago, lo hago «por amor a mí mismo». Sólo así me satisface el mundo, mientras que para la perspectiva religiosa, en la que incluyo la moral y la humana, resulta significativo que todo siga siendo un deseo piadoso («pium desiderium»), esto es, un más allá, algo inalcanzable. Así ocurre con la general bienaventuranza de los hombres, el mundo moral de un amor universal, la paz eterna, la supresión del egoísmo, etc. «Nada es perfecto en este mundo». Con este dicho fastidioso se separan los buenos de él y se refugian en su camarín de Dios o en su orgullosa «conciencia de sí mismos». Nosotros, en cambio, permanecemos en este mundo «imperfecto», porque podemos utilizarlo así para nuestro propio goce.

Mi relación con el mundo consiste en que lo disfruto y lo empleo en el goce de mí mismo. La relación es *goce del mundo* y pertenece al goce de mí mismo.

3. El goce de mí mismo

Nos encontramos en pleno tránsito de una época a otra. El mundo anterior no pensaba en nada que no fuese en conquistar la vida, atendía a la *vida*. Pues si toda la actividad se pone en tensión por lo de más acá o lo de más allá, por la vida temporal o por la eterna; si se anhela el «pan de cada día» («danos el pan de cada día») o el «pan sagrado» («el verdadero pan celestial», «el pan de Dios que viene del Cielo y que *da la vida* al mundo», «el pan de la vida», Jn 6); si uno se cuida de la «querida vida» o de la «vida en la eternidad», eso no cambia la finali-

dad de la tensión y del cuidado que, tanto en un caso como en el otro, se manifiesta como *la vida*. ¿Se anuncian las nuevas tendencias de otra manera? No se quiere que nadie se encuentre en un apuro por las más básicas necesidades vitales, sino que se encuentre asegurado y, por otra parte, se enseña que el hombre se tiene que preocupar por esta vida y vivir en el mundo real, sin cuidarse de un más allá.

Acometamos la misma cuestión desde otra perspectiva. Quien sólo se preocupa de que *vive*, olvida fácilmente por esa angustia el *goce* de la vida. A él sólo le importa la vida y piensa exclusivamente en tener esa vida tan querida, así no emplea toda su fuerza en aprovechar la vida, esto es, en gozar de ella. Pero ¿cómo se aprovecha la vida? Gastándola o consumiéndola, al igual que la vela se consume al encenderla. Se utiliza la vida y, por consiguiente, lo viviente, al *consumirla y consumirse*. El *goce de la vida* es el empleo de la vida.

Así pues, ¡buscamos el goce de la vida! ¿Y qué hizo el mundo religioso? Buscó la *vida*. ¿En qué consiste la verdadera vida, la vida beatífica, etc.? ¿Cómo se puede alcanzar? ¿Qué debe hacer un hombre y qué debe ser para convertirse en un verdadero viviente? ¿Cómo puede cumplir con esa vocación? Ésta y otras preguntas similares indican que los que las plantean primero se buscaban a *sí mismos*, en el verdadero sentido, en el sentido de la verdadera vitalidad. «Lo que yo soy no es más que espuma y sombra; lo que seré es mi verdadero yo». Perseguir a este yo, fabricarlo, realizarlo, constituye la difícil tarea de los mortales que sólo mueren para *resucitar*, sólo viven para morir; sólo viven para encontrar la verdadera vida.

Tan sólo cuando estoy seguro de mí mismo y ya no me busco más, soy realmente mi propiedad: me tengo a mí, por eso me utilizo y me disfruto. En cambio, no podría alegrarme más de mí mismo mientras pensase que aún tenía que encontrar mi

verdadero yo, y tuviese que llegar a que no yo, sino Cristo, vive en mí, o cualquier otro yo espiritual o fantasmal, por ejemplo, el Hombre verdadero, la esencia del Hombre, etc.

Una tremenda diferencia separa las dos visiones. En la antigua voy a mí, en la nueva parto de mí; en la primera me anhelo, en la segunda me tengo y hago conmigo lo que se hace con cualquier otra propiedad. Disfruto de mí a placer. Ya no tengo miedo por la vida, sino que la «malgasto».

A partir de este momento la pregunta consiste no en cómo se adquiere la vida, sino en cómo se la puede desperdiciar o gozar; o no en cómo se construye el verdadero yo en sí mismo, sino en cómo uno se diluye, goza de la vida.

¿Qué otro sería el ideal que el buscado y nunca encontrado yo? Uno se busca a sí mismo, eso quiere decir que aún no se ha encontrado; se aspira a lo que se *debería* ser, en consecuencia, no se *es*. Se vive en el *anhelo* y se ha vivido siglos en él, se ha vivido en la *esperanza*. ¡Cuán diferente se vive en el *goce*!

¿Afecta esto sólo a los llamados piadosos? No, afecta a todos los que pertenecen al periodo histórico que se deja atrás, incluso a sus vividores. También para ellos siguió a un día laboral uno festivo y en el tráfago del mundo se tuvo el sueño de un mundo mejor, de una dicha humana universal, en suma, de un ideal. Pero precisamente se contraponen los piadosos a los filósofos. Bien, ¿acaso han pensado éstos en otra cosa que en el ideal, o han aspirado a otra cosa que no sea al yo absoluto? Anhelo y esperanza por todas partes, y nada más que esto. Llamadlo por mi parte romanticismo.

Si el *goce de la vida* debe triunfar sobre el *anhelo de la vida*, tiene que someter a este último en el doble sentido del que habla Schiller en «el ideal y la vida»: eliminando la pobreza espiritual y terrenal, suprimiendo el ideal y... la necesidad del pan de cada día. Quien debe gastar su vida para ganarse la

vida, no puede disfrutarla, y quien busca su vida, no la tiene y tampoco puede disfrutarla: los dos son pobres, pero «bienaventurados son los pobres».

Los que ansían la vida verdadera, no tienen ningún poder sobre la presente, sino que tienen que emplearla en ganar esa vida verdadera, y tienen que sacrificarse en ese intento y en esa tarea. Si a aquellos religiosos que tienen su esperanza en una vida en el más allá y consideran el más acá como una simple preparación para la anterior, les parece obvia la servidumbre de su existencia terrena, la cual ponen exclusivamente al servicio de lo celestial anhelado, nos equivocaríamos si considerásemos a los más ilustrados e iluminados por menos sacrificados. En la «vida verdadera» se encuentra un significado mucho más amplio que lo expresado por lo «celestial». ¿Acaso no es, para introducir ya el concepto liberal, lo «humano» y lo «verdaderamente humano» la vida verdadera? ¿Y no conduce cada uno desde el origen esta vida humana verdadera, o debe elevarse a ella con gran esfuerzo? ¿Ya la tiene por ser actual, o la tiene que lograr como su vida futura, que se le otorga cuando ya «está limpio de manchas de egoísmo»? Según esta perspectiva, la vida está aquí sólo para ganar la vida, y sólo se vive para vivificar en uno la esencia del Hombre, se vive por amor a esa esencia. Sólo se tiene la vida para, mediante ella, conseguir la «verdadera» vida, purificada de todo egoísmo. Por eso se teme tanto hacer un empleo cualquiera de la vida, sólo debe servir para su «correcto empleo».

En suma, uno tiene una *vocación vital*, una tarea en la vida, a través de ella hay que realizar y fabricar algo, un algo para lo cual nuestra vida sólo es un medio y un instrumento, un algo que tiene más valor que esta vida, un algo a lo que se le *debe* la vida. Se tiene a un dios que reclama una *víctima viva*. Tan sólo se ha perdido con el tiempo la barbarie de los sacrificios

humanos, pero el sacrificio humano sigue existiendo sin ninguna limitación, y a cada instante caen como víctimas delincuentes de la justicia, y nosotros, «pobres pecadores», nos mutilamos nosotros mismos para el sacrificio por el «Hombre», por la «idea de la humanidad» o como quiera que se llamen los ídolos o dioses.

Pero como debemos nuestra vida a ese algo, por esa razón no tenemos ningún derecho a quitárnosla.

La tendencia conservadora del cristianismo sólo permite pensar en la *muerte* con la intención de quitarle su espina y seguir viviendo bien y conservándose. El cristiano deja que todo ocurra y pase sobre él, siempre que (el archijudío) pueda deslizarse o meterse de contrabando en el Cielo; pero no puede matarse, sólo puede... conservarse y trabajar en la «preparación de una futura morada». Lo que más le interesa es el conservadurismo y la «superación de la muerte». «El último enemigo a destruir será la muerte»[66]. «Jesucristo ha destruido la muerte y ha hecho irradiar la vida y la *inmortalidad* gracias al anuncio del Evangelio»[67]. «Inmortalidad», estabilidad.

El moralista quiere el bien, lo justo, y cuando toma los medios que conducen a esa meta, esos medios no son *suyos*, sino del bien y de lo justo. Esos medios nunca son inmorales, pues la buena causa se transmite a través de ellos, el fin justifica los medios. A este principio se le llama jesuítico, pero es enteramente «moral». El moralista actúa *al servicio* de una finalidad o de una idea: se convierte en un *instrumento* de la idea del bien, al igual que el piadoso se atribuye el honor de ser un instrumento o una herramienta de Dios. Esperar a la muerte es lo que el mandamiento moral exige como lo bueno, dársela uno

(66) 1 Cor 15, 26.
(67) 2 Tim 1, 10.

mismo es inmoral y malo; el *suicidio* no encuentra ninguna disculpa ante el juez de la moralidad. El religioso lo prohíbe porque «tú no te has dado la vida, sino Dios, quien sólo te la puede quitar» (como si, dicho también en el ámbito de esta noción, no me la quitara Dios cuando yo me mato al igual que cuando me cae una teja en la cabeza o me mata una bala enemiga: ¡Él habría despertado en mí la decisión de morir!); así, el moralista lo prohíbe porque yo le debo mi vida a la patria, etc., «porque no sé si aún podré hacer algo bueno con mi vida». Naturalmente, el bien pierde en mí a un instrumento, como Dios a una herramienta. Si soy inmoral, se sirve al bien con mi *mejora;* soy ateo, Dios se alegra de mi *arrepentimiento.* Así pues, el suicidio es tanto ateo como desalmado. Cuando alguien, cuyo criterio es la religiosidad, se quita la vida, actúa olvidándose de Dios; pero si el criterio del suicida es la moralidad, actúa olvidándose de su deber, actúa de forma inmoral. Se ha discutido mucho si la muerte de Emilia Galotti se puede justificar ante la moralidad (se la consideró un suicidio, lo que según los hechos así fue). Que ella estuviese tan obsesionada con la castidad, este bien moral, como para dar su vida por él, es en todo caso moral. Que no tenga confianza en sí misma para afrontar la tortura, es a su vez inmoral. Estas antinomias forman un trágico conflicto en los dramas morales, y hay que sentir y pensar moralmente para poder interesarse por ellos.

Lo que vale para la devoción y la moralidad, también afectará necesariamente a la humanidad, porque uno le debe asimismo su vida al Hombre, a la humanidad o a la especie. Sólo cuando dejo de estar obligado a un ser, la conservación de la vida pasa a ser asunto mío. «¡Un salto desde este puente me hace libre!»

Pero si debemos a ese ser, que tenemos que hacer vivo en nuestro interior, nuestra vida, no es menos nuestro deber no

conducir esa vida según nuestro *placer*, sino conformarla según ese ser. Todo mi sentir, pensar y querer, todo mi hacer y mi afán pertenecen a él.

Lo que es conforme a ese ser, resulta del concepto del mismo, ¡y de cuántas formas se ha entendido y se ha imaginado ese concepto! ¡Qué de exigencias hace el ser supremo a los musulmanes, y qué otras tan diferentes cree el cristiano escuchar de él! ¡Cuán distintas son las dos formas de conformar la vida! Pero a esto se aferran todos: el ser supremo tiene que *juzgar* nuestra vida. Pero yo no me detengo y, como si fueran un recuerdo, paso al lado de los piadosos que tienen en Dios a su juez y en su palabra su guía, pues pertenecen a un periodo ya extinto y permanecen petrificados e inmóviles; en nuestra época no llevan la voz cantante los piadosos, sino los liberales, y la devoción no puede evitar enrojecer sus pálidas mejillas con una tez liberal. Los liberales, sin embargo, no veneran en Dios a su juez y tampoco guían su vida según las directrices de la palabra divina, sino que se rigen por el Hombre; no quieren ser en la vida «divinos», sino «humanos».

El Hombre es el ser supremo del liberal; el Hombre es el *juez* de su vida, la humanidad su *guía* o catecismo. Dios es espíritu, pero el Hombre es el «espíritu más perfecto», el resultado final de la larga caza espiritual o de «escudriñar en las profundidades de la divinidad», esto es, en las profundidades del espíritu.

Cada uno de tus rasgos debe ser humano; tú tienes que serlo de los pies a la cabeza, en tu interior como en tu exterior, pues la humanidad es tu *vocación*.

¡Vocación, destino, tarea!

Lo que uno puede ser, lo será. Un poeta de nacimiento puede quedar impedido por circunstancias desfavorables de estar en la cumbre de la época y de crear después de los indis-

pensables estudios obras de arte «académicas», pero escribirá poesía, ya sea un campesino o tenga la suerte de vivir en la Corte de Weimar. Un músico de nacimiento hará música, da igual si con todos los instrumentos o con una caña de bambú. Una cabeza filosófica innata puede consolidarse como filósofo académico o como filósofo del pueblo. Finalmente, un necio de nacimiento, que al mismo tiempo puede ser avispado, lo que se aviene muy bien, como tal vez ha podido constatar cualquiera que haya visitado una escuela en numerosos ejemplos de compañeros colegiales, puede seguir siendo siempre una mente de poco alcance, por más que haya sido instruido y adiestrado para ser jefe de oficina, o servir al mismo jefe como limpiabotas. Sí, las mentes limitadas de nacimiento forman sin duda la clase humana más numerosa. ¿Por qué no deberían surgir también en el género humano las mismas diferencias que son evidentes en cada género animal? En todas partes se encuentran seres dotados y menos dotados.

Pocos hay que sean tan idiotas como para que no sea posible enseñarles alguna idea. Por esto se suele considerar que todos los hombres son capaces de tener religión. En un cierto grado también se les puede hacer accesibles a otras ideas, por ejemplo, un entendimiento musical, algo de filosofía, etc. A esto se atiene la clerigalla de la religión, de la moralidad, de la educación, de la ciencia, etc., y los comunistas, por ejemplo, quieren hacer accesible todo a todos a través de sus «escuelas populares». Se escucha una afirmación común, que esta «gran masa» no puede vivir sin religión; los comunistas la aumentan y establecen que no sólo la «gran masa», sino que todos están llamados a todo.

No basta con que se eduque a toda la masa para la religión, también debe ocuparse de «todo lo humano». El adiestramiento se vuelve más general y omniabarcante.

Vosotros, pobres seres, que viviríais tan felices si pudierais saltar a vuestro antojo, tenéis que bailar al son del maestro y del dueño del oso para realizar alguna muestra de habilidad que no os resultará útil en la vida. Y ni siquiera os resistís a que se os tome siempre por algo distinto a lo que vosotros queréis. No, vosotros mismos os planteáis mecánicamente la pregunta: «¿a qué estoy llamado?», «¿qué *debo* ser?» Así sólo necesitáis preguntar para que se os *diga* y *ordene* lo que debéis ser, para que os dejéis prescribir vuestra vocación, y ordenároslo e imponéroslo vosotros mismos según la prescripción del espíritu. Referido a la voluntad esto significa: quiero lo que *debo*.

Un hombre no está «llamado» a nada y no tiene ninguna «tarea», ningún «destino», al igual que un animal o una planta tampoco tienen una «vocación». La flor no sigue la vocación de completarse, pero invierte todas sus energías en disfrutar del mundo tan bien como puede, esto es, absorbe tantos jugos de la tierra, tanto aire del éter, tanta luz del sol como puede recibir y albergar. El pájaro no sigue ninguna vocación, pero emplea sus fuerzas tan bien como puede: caza escarabajos y canta a su antojo. Pero las fuerzas de una flor y de un pájaro son pobres en comparación con las de un hombre, y un hombre que ejerce su fuerza intervendrá de manera mucho más poderosa en el mundo que la flor o el animal. No tiene una vocación, pero tiene fuerzas que se manifiestan donde están, pues su ser consiste únicamente en su manifestación, y no pueden mantenerse inactivas, como la vida que, aunque sólo se detuviera un segundo, ya no sería vida. Ahora bien, al hombre se le podría exclamar: ¡emplea tu fuerza! Pero en este imperativo quedaría encerrado el sentido de que es tarea del hombre emplear sus fuerzas. No es así. Más bien cada uno emplea su fuerza sin considerarlo al principio como su vocación, cada uno emplea en cada instante tanta fuerza como posee. Se dice

de un vencido que habría podido hacer uso de todas sus fuerzas, pero se olvida que si él, en el momento de ser vencido, hubiese tenido la fuerza de hacer uso de todas sus fuerzas (físicas), no lo habría dejado de hacer; aunque fuese la pérdida de ánimos de un minuto, fue la pérdida de fuerzas de un minuto. Las fuerzas, ciertamente, se pueden reforzar y multiplicar especialmente mediante la resistencia hostil o una asistencia amiga; pero donde se echa de menos su aplicación, se puede estar seguro de su ausencia. Se puede hacer fuego con una piedra, pero sin el roce no salta ni una chispa; de la misma manera también el hombre necesita del «estímulo».

Por tanto, ya que las fuerzas se muestran activas por sí mismas, el mandamiento de emplearlas sería superfluo y absurdo. No es la *vocación* y la tarea del hombre emplear sus fuerzas, sino en todo momento su *acción* real y disponible. «Fuerza» sólo es una simple palabra para la manifestación de la fuerza.

Al igual que desde un principio esta rosa es una rosa de verdad, este ruiseñor un ruiseñor de verdad, yo no soy un hombre de verdad cuando cumplo con mi vocación, cuando sigo mi destino, sino que soy desde el origen un «hombre verdadero». Mi primer balbuceo es el signo vital de un «hombre verdadero», mis luchas vitales son sus manifestaciones de fuerza, mi último aliento es el último aliento de fuerza del «Hombre».

El hombre verdadero no se sitúa en el futuro como un objeto de anhelo, sino que existe y está realmente en el presente. Cómo y quién soy, alegre o triste, un niño o un anciano, confiado o dubitativo, dormido o despierto, yo lo soy, yo soy el hombre verdadero.

Pero si soy *el* Hombre y lo he encontrado realmente en mi interior, a él, a quien la humanidad religiosa designaba como un fin lejano, entonces todo lo «verdaderamente humano» es *mío*. Lo que se atribuyó a la idea de la humanidad *me* pertenece.

Aquella libertad de actuación, por ejemplo, que la humanidad debe primero alcanzar y que se desplaza como un sueño encantado en su futuro dorado, yo me anticipo y la tomo como mi propiedad y la ejercito por el momento como si fuera de contrabando. Ciertamente, pocos traficantes sabrán darse cuenta de su actividad, pero el instinto del egoísmo sustituye su conciencia. De la libertad de prensa he mostrado lo mismo más arriba.

Todo es mío, por eso recupero lo que se me quiere arrebatar, pero ante todo me recupero a mí siempre que me escapo de mí mismo para una servidumbre. Aunque tampoco esto es mi vocación, sino un acto natural.

En definitiva, hay una gran diferencia en hacer de mí mismo un punto de origen o un punto final. En el último caso no me tengo a mí mismo, soy, por consiguiente, ajeno a mí, soy mi «ser», mi «verdadero ser», y este «verdadero ser» ajeno a mí se burlará de mí como un fantasma con miles de nombres. Como aún no soy yo, otro yo (como Dios, el Hombre verdadero, el verdaderamente piadoso, el racional, el libre, etc.) es mi yo.

Aún lejos de mí, me divido en dos partes, una de las cuales, la inalcanzable y por consumar, es la verdadera. Una de ellas, la falsa, se tiene que sacrificar, en concreto la material; la otra, la verdadera, tiene que ser el hombre completo, en concreto el espíritu. Entonces se dice: «el espíritu es el verdadero ser del hombre», o «el hombre como hombre sólo existe espiritualmente». Ahora se trata de atrapar con codicia al espíritu, como si uno se hubiese pillado a sí mismo, y así, en la caza de uno mismo, perdemos de vista lo que somos.

Y al igual que se sale con ímpetu en persecución de uno mismo, de lo inalcanzable, se desprecia también la regla de los astutos de tomar a los hombres como son, y se prefiere tomarlos como deberían ser, por eso cada uno acosa al yo que debe

ser y «se afana por convertir a todos en hombres con igualdad de derechos, respetables por igual, igual de morales o de racionales»[68].

Sí, «si los hombres fueran como *debieran* ser, como *pudieran* ser, si todos los hombres fuesen racionales, se amasen mutuamente como hermanos», entonces sería una vida paradisíaca[69]. Muy bien, los hombres son lo que deben ser, lo que pueden ser. ¿Qué deben ser? ¡No más de lo que pueden ser! Y ¿qué pueden ser? Tampoco más de lo que pueden, esto es, no más de lo que son capaces de ser o de lo que tienen la fuerza de ser. Pero eso es lo que realmente son, puesto que lo que no son realmente, no están en *condiciones de serlo.* Estar en condiciones significa «ser realmente». No se está en condiciones de ser lo que no se es en realidad; no se está en condiciones de hacer lo que realmente no se hace. ¿Podría ver un ciego enfermo de cataratas? Pues sí, si se las operase. Tan sólo que ahora no puede ver porque no ve. Posibilidad y realidad siempre coinciden. No se puede hacer lo que no se hace; como no se hace lo que no se puede hacer.

La singularidad de esta afirmación se desvanece cuando se pondera que las palabras «es posible que...», etc., no encierran otro sentido que: «puedo imaginarme que...» Es posible que todos los hombres vivan de manera racional, esto es, puedo imaginarme que todos..., etc. Como mi pensamiento no puede efectuar nada, tampoco logra que todos los hombres vivan racionalmente, sino que esto debe quedar sometido a los mismos hombres, por consiguiente, la razón universal sólo es para

(68) (Anónimo), *Der Kommnunismus in der Schweiz. Eine Beleuchtung des Kommissionalberichtes des Herrn Dr. Bluntschli über die Kommunisten in der Schweiz* (¡supuestamente!) *nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren*, Berna, 1843, p. 24.

(69) *Der Kommunismus in der Schweiz*, p. 63.

mí pensable, «inteligible», pero en verdad, como tal, sólo una *realidad* que únicamente puede llamarse una posibilidad en relación con lo que yo no *puedo* lograr, a saber, la racionalidad de los demás. En lo que de ti depende, todos los hombres podrían ser racionales, pues tú no tienes ningún inconveniente; si no descubres ningún impedimento en tu pensamiento, se puede pensar.

Pero como todos los hombres no son racionales, tampoco podrán serlo. Si algo, que uno se imagina podría ser fácilmente posible, no es o no ocurre, se puede estar seguro de que hay algo que se lo impide, y es... imposible. Nuestra época tiene su arte, su ciencia, etc.: el arte puede ser bastante malo, ¿se puede decir que mereceríamos tener uno mejor y que podríamos haberlo tenido si hubiésemos querido? Tenemos tanto arte como podemos tener. Nuestro arte actual es el *único posible* hoy y, por lo tanto, real.

Incluso en el sentido al que aún se podría reducir la palabra «posible» para que significase «futuro», sigue manteniendo toda la fuerza de lo «real». Se dice, por ejemplo: es posible que mañana salga el sol; esto sólo significa: para hoy el mañana es el futuro real, pues apenas necesita de la indicación de que un futuro sólo es «futuro» real cuando aún no ha aparecido.

No obstante, ¿a qué viene la disección de esta palabra? Si no se encontrase oculto detrás un malentendido de siglos de gran transcendencia, si no se mostrara en ese único concepto de la palabreja «posible» toda la carga fantasmal del hombre poseído, su consideración aquí nos tendría que preocupar muy poco.

El pensamiento, como se acaba de mostrar, reina sobre el mundo poseído. Ahora bien, la posibilidad no es otra cosa que lo pensable o imaginable, y a este «inteligible» se le han sacrificado desde entonces innumerables víctimas. Era *imaginable* que los hombres pudieran ser racionales, imaginable que reco-

nociesen a Cristo, imaginable que se entusiasmaran por el bien y fuesen seres morales, imaginable que se refugiaran en el seno de la Iglesia, imaginable que no tramasen, dijesen o hiciesen nada peligroso contra el Estado, imaginable que *pudiesen* ser súbditos obedientes; pero precisamente por eso, porque era imaginable, era –y ésta es la conclusión– posible y, además, porque era posible a los hombres (precisamente aquí radica lo ilusorio, porque me resulta imaginable, es posible *a los hombres*), *debería* serlo, ésa era su *vocación*. Y, finalmente, sólo se puede tomar a los hombres según la vocación, sólo como *llamados*, «no como son, sino como deberían ser».

¿Y la siguiente conclusión? El individuo no es el Hombre, sino que el Hombre es un *pensamiento*, un *ideal*, hacia el cual el individuo ni siquiera se comporta como el niño hacia su padre, sino como un punto blanco hacia el punto pensado, o como una criatura finita hacia su creador eterno, o, según una nueva perspectiva, como el ejemplar respecto a su género. Aquí aparece la glorificación de la «humanidad», de «los eternos, inmortales», en cuyo honor («in maiorem humanitatis gloriam») debe entregarse el individuo, y encontrar su «fama inmortal» por haber hecho algo en pro del «espíritu de la humanidad».

Así dominarán los *pensantes* en el mundo en tanto que dure el periodo de los sacerdotes y pedagogos, y lo que se imaginan, es posible, y lo que es posible se debe realizar. Se imaginan un ideal de hombre que mientras tanto sólo es real en sus pensamientos; pero también se imaginan la posibilidad de su realización, y no se puede discutir que la realización es real... concebible, es una... idea.

Es posible que un Krummacher nos creyese capaces a ti y a mí de convertirnos en buenos cristianos; si nos quisiera «trabajar», le haríamos sentir muy pronto que nuestra cristiandad

sólo es *imaginable*, pero, por lo demás, *imposible*, Si nos siguiera mirando con su necia sonrisa, con sus *pensamientos* impertinentes y su «buena fe», tendría que experimentar que no *necesitamos* ser lo que no queremos ser.

Y este razonamiento se puede seguir más allá de los más piadosos y de los piadosos. «¡Si todos los hombres fuesen racionales, si todos hicieran lo correcto, si todos fuesen guiados por el amor al hombre, etc.!» Razón, justicia, amor al Hombre, etc., se presentan como la vocación del hombre, como la meta de sus afanes. ¿Y qué significa ser racional? ¿Escucharse y comprenderse a sí mismo? No, la razón es un libro lleno de leyes, todas promulgadas contra el egoísmo.

La historia hasta ahora ha sido la historia del hombre *espiritual*. Después del periodo de los sentidos comienza la historia propiamente dicha, esto es, el periodo de la inmaterialidad, de la espiritualidad, del ascetismo, de lo trascendental, de lo absurdo. El hombre comienza a querer ser y a querer convertirse en *algo*. ¿En qué? En lo bueno, bello, verdadero; además, en lo moral, piadoso, placentero, etc. Se quiere hacer de uno un «hombre de verdad», «algo decente». *El* Hombre es su meta, su deber, su destino, vocación, tarea, su... ideal; es para sí en el futuro, en el más allá. ¿Y qué hace de él un «tío grande»? El ser verdadero, bueno, moral, etc. Entonces mira mal a todo aquel que no reconoce el mismo «qué», que no busca la misma moralidad, que no tiene la misma fe; persigue a los «separatistas, herejes, sectarios, etc...»

Ninguna oveja, ningún perro se esfuerza por ser «una oveja decente, un perro decente»; a ningún animal se le aparece su ser como una tarea, esto es, como un concepto que tiene que realizar. Se realiza en tanto que existe, esto es, en tanto que se gasta, se consume. No reclama ser algo o convertirse en algo *distinto* a lo que es.

¿Os quiero aconsejar que seáis como los animales? Desde luego no os puedo animar para que os convirtáis en animales, eso sería una tarea, un ideal. También sería lo mismo que si se deseara que los animales se convirtiesen en hombres. Vuestra naturaleza es inevitablemente humana, sois naturalezas humanas, esto es, hombres. Pero precisamente porque eso es lo que ya sois, no necesitáis serlo. También los animales son «adiestrados», y un perro amaestrado hace cosas antinaturales. Pero un perro adiestrado no es por sí mismo mejor que uno natural, y tampoco obtiene ningún beneficio si es más sociable para nosotros.

Desde siempre han estado de moda los esfuerzos por convertir a todos los hombres en seres morales, racionales, piadosos, humanos, etc., esto es, el adiestramiento. Se fracasó por el indomable egoísmo, por la propia naturaleza. Los troquelados nunca alcanzaron su ideal y sólo de boquilla se declararon partidarios de los sublimes principios o se limitaron a hacer una *confesión*, una confesión de fe. Frente a esta confesión tienen que «reconocerse en vida una y otra vez como pecadores» y siempre se quedan por detrás de su ideal, son «hombres débiles» y cargan con la conciencia de la «debilidad humana».

Pero la *formación*, la religiosidad, ha liberado a los hombres, pero sólo los ha liberado de un señor para ponerlos en las manos de otro. He aprendido a dominar mi codicia mediante la religión; rompo la resistencia del mundo con la astucia que la *ciencia* me pone en la mano, no sirvo a ningún hombre: «no soy ningún siervo del hombre». Pero ahora viene: tienes que obedecer más a Dios que a los hombres. Estoy liberado, ciertamente, de la determinación irracional de los instintos, pero soy obediente a la soberana... *razón*. He ganado la «libertad espiritual», la «libertad del espíritu». Con ello *yo* me he convertido en súbdito del *espíritu*. El espíritu me ordena, la razón me

conduce, son mis líderes y dueños. Dominan los «razonables», los «servidores del espíritu». Pero si *yo* no soy carne, en verdad que tampoco soy espíritu. La libertad de espíritu significa mi esclavitud, pues yo soy más que espíritu o carne.

Sin duda la formación cultural me ha convertido en *poderoso*. Me ha dado poder sobre todos los *impulsos*, tanto sobre los de mi naturaleza como sobre las exigencias y violencias del mundo. Sé, y a través de la formación he ganado la fuerza para ello, que no necesito dejarme dominar por mi codicia, mis deseos, paroxismos, etc. Yo soy su... *dueño;* de la misma manera que mediante las ciencias y las artes me convertiré en el señor del mundo rebelde, impartiré órdenes al mar y a la tierra e incluso las estrellas tendrán que darme cuenta. El espíritu me ha convertido en *soberano*. Pero sobre el espíritu mismo no tengo ningún poder. De la religión (formación) aprendo los medios para «vencer al mundo», pero no cómo puedo someter a *Dios* y convertirme en su señor; pues Dios «es el espíritu». Y el espíritu, cuyo yo no puede convertirse en soberano, puede adoptar formas innumerables: puede llamarse Dios, o espíritu del pueblo, Estado, familia, razón, también... libertad, humanidad, Hombre.

Yo acepto con gratitud lo que me han aportado los siglos de cultura; no quiero arrojar ni renunciar a nada de ello: *yo* no he vivido en vano. No perderé la experiencia de que tengo *poder* sobre mi naturaleza y de que no necesito ser el esclavo de mis deseos. La experiencia de que a través de la cultura puedo dominar el mundo ha sido pagada muy cara como para que pueda olvidarla. Pero yo quiero más.

Se pregunta qué puede ser el hombre, cuánto puede rendir, qué bienes puede conseguir, y se establece lo supremo como vocación. ¡Como si todo *me* fuese posible!

Cuando alguien se ve encenagado en una adicción, una

pasión, etc. (por ejemplo, en el espíritu de la usura, de los celos), en él se despierta el anhelo de salvarse de esa posesión para ayudarle a la «superación de sí mismo». «¡Queremos hacer un hombre de él!» Eso estaría muy bien si otra posesión no ocupase el lugar de la anterior. De la avaricia de dinero sólo se libera al esclavo de ella entregándolo a la devoción, a la humanidad o a cualquier otro principio, y desplazándolo desde el primer principio a un nuevo *punto de vista fijo*. Este desplazamiento de un punto de vista limitado a uno más elevado se expresa en las palabras: el deseo no se puede dirigir a lo pasajero, sino tan sólo a lo imperecedero, no a lo temporal, sino a lo eterno, absoluto, divino, puramente humano, etc... a lo *espiritual*.

Muy pronto se comprendió que no resulta indiferente por qué se siente interés o en qué se ocupa uno; se reconoció la importancia del *objeto*. Un objeto que se eleva sobre la individualidad de las cosas es la *esencia* de las cosas; sí, la esencia es lo único concebible en ellas, es para el hombre *pensante*. Por esta razón no dirijas por más tiempo tus *sentidos* a las *cosas*, sino tus *pensamientos* a la *esencia*. «Bienaventurados los que creen sin ver», esto es, bienaventurados son los *pensantes*, pues éstos tienen que ver con lo invisible y creen en ello. No obstante, también un objeto del pensamiento que constituyó durante siglos un importante motivo de disputa, termina por ser algo sobre «lo que no merece la pena hablar». Esto se advirtió, sin embargo, el objeto siguió conservando una importancia válida por sí mismo, un valor absoluto, como si para la niña no fuera lo más importante la muñeca o el Corán para los turcos. Mientras yo no sea para mí lo único importante, poco importa el objeto que tenga por «esencial», sólo mi pequeño o gran *delito* contra él posee un valor. El grado de mi dependencia y adhesión designa el criterio de mi servidumbre, el grado de mi pecado designa la medida de mi particularidad.

Pero al final uno tiene que saber quitárselo todo de la cabeza, aunque sólo sea para poder... dormir. No nos puede ocupar aquello en lo que no nos ocupamos: el sediento de honores no puede escapar de sus planes ambiciosos, el temeroso de Dios de los pensamientos en Dios; fanatismo y posesión coinciden.

Querer realizar su ser o vivir según su concepto, lo que entre los creyentes en Dios significa tanto como ser «devoto» y entre los creyentes en el Hombre significa vivir «humanamente», sólo se lo puede proponer el hombre sensual o pecaminoso, el hombre mientras tenga la inquieta elección entre la dicha de los sentidos o la paz anímica, el hombre mientras sea un «pobre pecador». El cristiano no es otra cosa que un hombre sensual que, al saber de lo sagrado y al ser consciente de que lo viola, ve en sí a un pobre pecador: sensualidad, sabida como «pecado», eso es la conciencia cristiana, eso es Cristo mismo. Y cuando «pecado» y «pecaminoso» son palabras que no vuelven a estar en los labios de los modernos, y son sustituidas por «egoísmo», «egocentrismo», etc., cuando el término «demonio» se ve traducido por «inhumano», «monstruo», «hombre egoísta», ¿está el cristiano menos presente que antes? ¿No ha quedado la vieja discrepancia entre el bien y el mal, no sigue habiendo un juez sobre nosotros, el Hombre, no hay una vocación, la vocación de hacerse un Hombre? Si ya no se le llama vocación, sino «tarea» o «deber», el cambio de nombre es adecuado, pues «el Hombre» no es como Dios un ser personal que puede «llamar»; pero salvo el nombre todo sigue igual.

Cada uno tiene una relación con los objetos y se relaciona con ellos de manera diferente. Elijamos como ejemplo aquel libro con el que millones de personas han tenido una relación durante dos milenios: la Biblia. ¿Qué es, qué ha sido para cada uno? ¡Tan sólo lo que cada uno *ha hecho de ella*! Quien no hace

nada de ella, para él no es nada; quien la emplea como amuleto, para él tiene únicamente el valor o la importancia de un conjuro mágico; quien, como los niños, juega con ella, no es más que un juguete, etc.

El cristianismo reclama que *debe ser lo mismo para todos*, por ejemplo, el libro sagrado o la «sagrada escritura». Eso significa tanto como que la visión de los cristianos también debe ser la del resto de los hombres y que nadie puede comportarse de otra manera respecto a ese objeto. Con esto se destruye la particularidad de la conducta y se fija un sentido, un modo de pensar como el *verdadero*, el «único verdadero». Con la libertad de hacer de la Biblia lo que yo quiera hacer de ella, se impide la libertad de acción y se pone en su lugar la obligación de una perspectiva o de un juicio. Quien emite el juicio de que la Biblia ha sido un largo error de la humanidad, enjuicia como un criminal.

En realidad el niño que la destroza o juega con ella o el inca Atahualpa que pone su oído en ella y la arroja con desprecio porque permanece muda actúan con la misma corrección que el sacerdote, quien alaba en ella la «palabra de Dios», o el crítico que la denomina una chapuza obra de mano humana. Pues el modo en que manejamos algo es asunto de nuestro *capricho*, de nuestro *arbitrio*. Lo empleamos según nuestro *antojo* o, más claro, lo empleamos como *podemos*. ¿Por qué gritan tanto los sacerdotes cuando ven que Hegel y los teólogos especulativos hacen del contenido de la Biblia pensamientos especulativos? Precisamente porque actúan según su antojo o «proceden con él de manera arbitraria».

Pero como todos nosotros nos mostramos arbitrarios en el tratamiento de los objetos, esto es, actuamos con ellos como más nos gusta, según nuestro *gusto* (al filósofo no le gusta mucho, como si pudiese rastrear en todo una «idea», como le

gusta al temeroso de Dios hacerse amigo de Dios a través de todo, por ejemplo mediante la sacralización de la Biblia), así no encontramos en ninguna otra parte un arbitrio tan lamentable, una violencia tan terrible, una obligación tan necia, como en este ámbito de nuestro *propio arbitrio*. Si procedemos de forma arbitraria al tomar los objetos sagrados de una manera u otra, ¿cómo queremos enojar a los espíritus clericaloides si ellos nos toman con la misma arbitrariedad *según su manera* y nos consideran dignos de la hoguera o de otra pena, por ejemplo, de la censura?

Lo que un hombre es, eso es lo que hace de las cosas; «como tú ves el mundo, así te ve él a ti». Aquí se deja oír enseguida el sabio consejo: «tan sólo tienes que mirarlo correctamente y sin prejuicios». Como si el niño no mirase la Biblia correctamente y sin prejuicios cuando la convierte en su juguete. Ese sabio consejo nos lo da, por ejemplo, Feuerbach. Se ven correctamente las cosas cuando se hace de ellas lo que uno *quiere* (por cosas se entienden aquí objetos en general, como Dios, nuestros congéneres, una amada, un libro, un animal, etc.) Y por esta razón las cosas y su visión no son lo primero, sino que yo lo soy, mi voluntad lo es. Se *quieren* sacar pensamientos de las cosas, se *quiere* descubrir la razón en el mundo, se *quiere* tener santidad en él: por esto se encontrará todo lo que se quiere encontrar. «Buscad y encontraréis». Lo que yo quiero buscar lo decido *yo*. Quiero sacar de la Biblia, por ejemplo, consuelo: se puede encontrar; quiero leer la Biblia a fondo y analizarla: surgirá un aleccionamiento y una crítica a fondo... en lo que esté en mis fuerzas. Elijo aquello por lo que se interesan mis sentidos y al elegir, me muestro arbitrario.

A esto se une la noción de que todo juicio que emito sobre un objeto es la *criatura* de mi voluntad, y una vez más esa noción me conduce a que no me pierda en la *criatura*, en el

juicio, sino a seguir siendo el *creador*, el juez que crea de nuevo una y otra vez. Todos los predicados de los objetos son mis expresiones, mis juicios, mis... criaturas. Si quieren desprenderse de mí y ser algo por sí mismas, o quieren simplemente imponerme, no tengo nada más urgente por hacer que hacerlas regresar de nuevo a su nada, esto es, a mí, a su creador. Dios, Cristo, la Trinidad, la moralidad, el bien, etc., son criaturas de las que no sólo me puedo permitir decir que son verdades, sino también que son ilusiones. Al igual que una vez quise y decreté su existencia, también podré querer su inexistencia; no puedo dejar que crezcan por encima de mi cabeza, no puedo tener la debilidad de hacer de ellas algo «absoluto» mediante lo cual se puedan eternizar y zafarse de mi poder y voluntad. Con ello habría caído en el *principio de estabilidad*, el verdadero principio vital de la religión, que se propone crear «santuarios inviolables», «verdades eternas», en suma, algo «sacrosanto,» y quitarte lo que es *tuyo*.

El objeto, tanto en su forma sacra como profana, o ya se presente como objeto sensible o suprasensible, nos convierte en poseídos. En los dos casos existe un vínculo con la codicia o el deseo, y la avaricia y el anhelo del Cielo se encuentran en el mismo nivel. Cuando los ilustrados quisieron ganar a la gente para el mundo de los sentidos, Lavater predicó el anhelo de lo invisible. Unos quisieron hacer surgir *emoción*, los otros *impulso*.

La noción de los objetos es completamente diferente, al igual que Dios, Cristo, el mundo, etc., fueron y son concebidos de las maneras más diversas. En esto cada uno es de un parecer diferente y después de luchas sangrientas al final se ha alcanzado que las ideas opuestas sobre el mismo objeto no se condenen como herejías dignas de la muerte. Los de «un parecer diferente» se soportan. Pero ¿por qué debería yo pensar de

manera diferente sobre una cosa, por qué no llevar esa diferencia de pensamiento a su última consecuencia, en concreto, a no opinar nada más de la cosa, esto es, a pensar su nada, a eliminarla? Entonces la misma *noción* tendría un final, porque ya no hay nada que concebir. ¿Por qué puedo decir Dios no es Alá, ni Brahma, ni Jehová, sino... Dios? ¿Por qué no puedo decir, en cambio, Dios no es nada más que una ilusión? ¿Por qué se me censura, si soy un «negador de Dios»? Porque se sitúa a la criatura sobre el creador («por haber adorado y dado culto a la criatura en vez de al creador»[70]) y se necesita un *objeto dominante* para que el sujeto sirva bien *sometido*. Tengo que humillarme ante lo absoluto, *debo* hacerlo.

El cristianismo se ha consumado mediante el «reino de los pensamientos», el pensamiento es aquella interioridad en la que se apagan todas las luces del mundo y toda existencia se torna inexistente, el hombre interior (el corazón, la mente) es todo en todo. Este reino de los pensamientos aguarda con impaciencia su redención, aguarda como la esfinge del enigma edípico, para que finalmente penetre en su muerte. *Yo* soy el destructor de su existencia, pues en el reino del creador ya no forma ningún reino propio, ningún Estado en el Estado, sino una criatura de mi irreflexión creativa. Sólo al mismo tiempo y junto con el mundo *pensante* petrificado puede sucumbir el mundo cristiano, el cristianismo y la misma religión; sólo cuando se agoten los pensamientos ya no habrá más creyentes. Para el pensante su pensamiento es un «trabajo sublime», una «actividad sagrada», y descansa en una *fe* sólida, la fe en la verdad. Al principio la oración es una actividad sagrada, luego esta «devoción» sagrada pasa a ser un «pensamiento» racional y razonable que, sin embargo, conserva su inamovible base de fe

(70) Rom 1, 25.

en la «sagrada verdad» y sólo es una máquina maravillosa que pone a su servicio el espíritu de la verdad. El libre pensamiento y la ciencia *me* ocupan (pues no soy yo libre, no soy yo el que me ocupo, sino que el pensamiento es libre y me ocupa) con el Cielo y lo celestial o divino, esto significa en propiedad con el mundo y lo mundano, tan sólo que con «otro» mundo. Es sólo la inversión y dislocación del mundo, una ocupación con la *esencia* del mundo, por lo tanto un *desatino*. El pensante es ciego frente al carácter inmediato de las cosas e incapaz de dominarlas: no come, no bebe, no goza, pues el que come y bebe nunca es el pensante, éste se olvida de comer y de beber, de abrirse paso en la vida, de las preocupaciones por la alimentación, etc., lo olvida como también lo olvida el que reza. Por eso al fuerte hijo de la naturaleza le parece un loco estrafalario, aunque le considere un santo, como los locos furiosos les parecían santos a los antiguos. El pensar libre es delirio, porque es puro *movimiento de la interioridad*, el mero *hombre interior* que conduce y regula al resto del hombre. El chamán y el filósofo especulativo designan el peldaño más bajo y el más alto en la escala del *hombre* interior, del... mongol. El chamán y el filósofo luchan con fantasmas, demonios, *espíritus*, dioses.

De este pensar *libre* es completamente diferente el pensar *propio*, *mi* pensar, un pensar que no me guía, sino que es guiado, continuado o interrumpido por mí, según mi gusto. Este pensar propio se diferencia del pensar libre como la propia sensualidad, que yo satisfago cuando quiero; se diferencia de la libre, indomable, ante la que sucumbo.

Feuerbach insiste siempre en sus *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (*Principios fundamentales de la filosofía del futuro*) en la *esencia*. En esto, a pesar de toda su hostilidad contra Hegel y la filosofía absoluta, sigue atascado en la abstracción, pues «la esencia» es abstracción, como «el yo». Tan sólo *yo* no

soy únicamente abstracción, *yo soy* todo en todo, en consecuencia, yo mismo soy abstracción o nada. Yo soy todo y nada; no soy ningún simple pensamiento, sin embargo, estoy lleno de pensamientos, soy un mundo de pensamientos. Hegel condena lo propio, lo mío, la... «opinión». El «pensar absoluto» es aquel pensar que olvida que es *mi* pensar, que *yo* pienso y que sólo es gracias a *mí*. Pero como yo vuelvo a apropiarme de lo mío, soy dueño de ello, es sólo mi *opinión* que yo en todo momento puedo *cambiar*, esto es, destruir, volver a aprehender y consumir. Feuerbach quiere desplazar el «pensar absoluto» de Hegel mediante el *ser insuperado*. Pero el ser está en mí tan superado como el pensar. Es *mi* ser, como aquél *mi* pensar.

En su argumentación Feuerbach naturalmente sólo llega a la prueba trivial de que yo necesito los *sentidos* para todo o que no puedo prescindir por completo de estos órganos. Ciertamente, no puedo pensar si no existo sensorialmente. Tanto para pensar como para percibir, esto es, tanto para lo abstracto como para lo sensorial, me necesito ante todo a *mí*, y además a mí, a este «mí» determinado, a este único. Si no lo fuera, por ejemplo, el caso de Hegel, no vería el mundo como lo veo, tampoco sacaría de él ningún sistema filosófico como el que precisamente encuentro en Hegel, etc. Cierto, tendría sentidos como los demás, pero no los utilizaría como lo hago.

Así, Feuerbach reprocha a Hegel que abusa del lenguaje[71] al entender en algunas palabras algo distinto por lo que las toma la conciencia natural y, sin embargo, él comete el mismo error cuando da un significado tan eminente a lo «sensorial», un significado que no es usual. En las páginas 68-69 dice: «lo sensorial no es lo profano, irreflexivo, lo evidente, lo que se comprende por sí mismo». Pero si es lo sagrado, lo reflexivo, lo oculto, lo que no se puede comprender sin mediación, entonces ya ha dejado de ser lo que se suele llamar lo sensorial. Lo sensorial es sólo aquello que es para los *sentidos*; lo que, en cambio, sólo es «disfrutable» por aquellos que disfrutan con más que los sentidos, por aquellos que van más allá del goce sensual o de la recepción sensorial, eso, como mucho, se ha transmitido a través de los sentidos, esto es, los sentidos establecen una *condición* para su adquisición, pero ya no es nada sensorial. Lo sensorial, por mí aprehendido, se convierte en algo asensorial que, sin embargo, puede volver a tener efectos sensoriales, por ejemplo, mediante la agitación de mis afectos y el ardor de mi sangre.

(71) *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zúrich y Winterthur, 1843, p. 47 y ss.

Está bien que Feuerbach honre los sentidos, pero él sólo sabe encubrir el materialismo de su «nueva filosofía» con lo que hasta ahora era propiedad del idealismo, de la «filosofía absoluta». Al igual que la gente no se deja convencer de que sólo se puede vivir de lo «espiritual», sin pan, tampoco le creerán que como ser sensorial ya se es todo, esto es, espiritual, reflexivo, etc.

Con el *ser* no se justifica nada. Lo pensado es tan bueno como lo no pensado, la piedra en la calle *es*, y mi noción de ella también *es*. Tan sólo que las dos están en *espacios* distintos, la primera en uno exterior, la segunda en mi cabeza, en *mí*, pues yo soy «espacio» como la calle.

Los gremios y privilegiados no toleran ninguna libertad de pensamiento, esto es, ningún pensamiento que no proceda del «dador de todo lo bueno», ya se llame ese dador Dios, el Papa, la Iglesia o como se quiera. Si alguien tiene pensamientos ilegítimos, los tiene que decir al oído del confesor y dejarse mortificar por él hasta que los pensamientos no soporten más el látigo. El espíritu gremial también cuida de otra manera de que

no surjan pensamientos libres, ante todo mediante una sabia educación. A quien se le imprimen de forma adecuada los principios de la moral, no volverá a quedar libre jamás de pensamientos morales, y el robo, el perjurio, el engaño seguirán siendo para él ideas fijas contra las cuales no le protege ninguna libertad de pensamiento. Tiene sus pensamientos «de arriba» y se queda con ellos. Algo muy distinto ocurre con los concesionarios y patentados. Cada uno puede tener pensamientos y hacérselos como quiera. Si tiene la patente o la concesión de una capacidad mental, no necesita ningún *privilegio* especial. Pero como todos los «hombres son racionales», cada uno es libre de ponerse en la cabeza los pensamientos que quiera y cada uno, según su patente o su talento natural, puede tener una riqueza más o menos grande de pensamientos. Entonces se escuchan las advertencias de que «hay que honrar todas las opiniones y convicciones», de que «todo convencimiento es legítimo», de que «se debería ser tolerante frente a las opiniones de otros», etc.

Pero «vuestros pensamientos no son mis pensamientos y vuestros caminos no son los míos». O más bien quiero decir lo contrario: vuestros pensamientos son *mis* pensamientos, de los que yo dispongo como quiero y que destruyo sin piedad: son mi propiedad, que yo destruyo si así lo deseo. No espero de vosotros la autorización para comenzar a destrozar y diluir vuestros pensamientos. No me importa que también vosotros llaméis vuestros a esos pensamientos, siguen siendo los míos, y es *asunto mío* la manera en que quiera proceder con ellos; ninguna arrogancia por mi parte. Puede gustarme dejaros con vuestros pensamientos, entonces me limito a callar. ¿Acaso creéis que los pensamientos vuelan por ahí para que cualquiera pueda atrapar alguno y luego hacerlo valer contra mí como su propiedad inviolable? Todo lo que vuela por ahí es todo... *mío*.

¿Creéis acaso que tenéis los pensamientos para vosotros y no necesitáis responder de ellos ante nadie o, como decís, que no tenéis que dar cuenta de ellos a Dios? No, vuestros pensamientos, grandes y pequeños, me pertenecen a mí y yo los empleo según mi arbitrio.

Mío es el pensamiento desde el momento en que no tengo ningún inconveniente en someterlo a un peligro mortal, cuando no temo su pérdida como una *pérdida para mí*, una pérdida de lo mío. Mío es el pensamiento desde el momento en que yo lo puedo someter, pero él a mí nunca más, cuando no puede fanatizarme, cuando no puede hacer de mí un instrumento para su realización.

Así pues, existe libertad de pensamiento cuando puedo tener todos los pensamientos posibles; de mi propiedad, en cambio, serán los pensamientos sólo desde el momento en que no se puedan convertir en soberanos. En la era de la libertad de pensamiento *dominan* pensamientos (ideas); pero si los convierto en propiedad de pensamiento, se comportan como mis criaturas.

Si la jerarquía no hubiese penetrado tanto en nuestro interior, de tal forma que ha quitado al hombre todo el valor de perseguir pensamientos libres, quizá desaprobados por Dios, la libertad de pensamiento se debería considerar una palabra tan vacía como, por ejemplo, la libertad de digestión.

Según la opinión de los gremiales, se me *da* el pensamiento; según el librepensador, *yo busco* el pensamiento. En el primer caso ya se ha encontrado la *verdad* y está disponible, tan sólo tengo que recibirla de la gracia del dador; en el segundo caso hay que buscar la verdad y mi meta, por la cual tengo que correr en el futuro.

En los dos casos la verdad (el pensamiento verdadero) está fuera de mí, y yo me afano por conseguirla, ya sea por un regalo

(gracia) o por adquisición (propio merecimiento). Así pues, 1) la verdad es un *privilegio* 2) no, el camino hacia ella es *patente* para todos, y ni la Biblia ni el Santo Padre o la Iglesia o quien quiera que sea está en posesión de la verdad; no obstante, se puede especular con su posesión.

Los dos, como se puede ver, *carecen de propiedad* en relación con la verdad: la tienen o como un préstamo (pues el «Santo Padre» no es, por ejemplo, un único; como único es Sixto, Clemente, etc., pero no posee la verdad como Sixto, Clemente, etc., sino como «Santo Padre», esto es, como un espíritu) o como un *ideal.* Como un préstamo sólo es para unos pocos (privilegiados), como ideal para *todos* (patentados).

Así pues, la libertad de pensamiento tiene el sentido de que todos vagamos en la oscuridad y en el camino del error, cada uno, sin embargo, puede aproximase *a la verdad* en ese camino y, por consiguiente, está en el buen camino. («Todo camino conduce a Roma, al fin del mundo, etc.») Libertad de pensamiento significa tanto como que el verdadero pensamiento no es *propio*, puesto que si lo fuera, ¿cómo se pretendería excluirme de él?

El pensamiento se ha tornado enteramente libre y ha planteado una gran cantidad de verdades a las que *yo* debo someterme. Busca consumarse en un «sistema» y llevarlo a una «constitución» absoluta. En el Estado, por ejemplo, busca tanto tiempo la idea hasta hacer surgir el «Estado-razón», en el que entonces deberé ser de verdad; en el hombre (la antropología) busca el tiempo necesario hasta que haya encontrado al Hombre.

El pensante se diferencia sólo del creyente en que aquél cree *mucho más* que éste, el cual, por su parte, piensa mucho menos en su fe (artículos de fe). El pensante tiene miles de principios de fe donde el creyente se conforma con menos. Pero aquél introduce *coherencia* en sus principios y retira de nuevo la

coherencia para el criterio de su apreciación. Si una cosa y otra no se adapta a sus chismes, la arroja fuera.

Los pensantes corren paralelos en sus máximas a los creyentes. En vez de: «si es de Dios, no podréis suprimirlo», se dice «si es de la *verdad*, es verdadero». En vez de: «honrad a Dios», «honrad a la verdad». Pero a mí me da igual si vence Dios o la verdad; ante todo quiero ganar *yo.*

Por lo demás, ¿cómo se puede concebir en el interior del Estado o de la sociedad una «libertad ilimitada»? El Estado puede muy bien proteger a uno contra otro, pero él mismo no puede ponerse en peligro con una libertad desmesurada, con un libertinaje. Así el Estado declara en la «libertad de enseñanza» que le parece bien que enseñe todo aquel que lo haga de la manera que quiere el Estado o, para hablar con más propiedad, el poder estatal. Esto, «como quiere el Estado», es lo que importa entre los competidores. Si el clero no quiere, como el Estado, entonces él mismo se excluye de la *competencia* (Francia). La frontera que se traza en un Estado a toda competencia se denomina «la inspección y vigilancia del Estado». Mientras que el Estado señala a la libertad de educación sus límites correspondientes, establece al mismo tiempo la meta de la libertad de pensamiento, ya que la gente por regla general no piensa más allá que sus maestros.

El ministro Guizot dice[72]: «La gran dificultad de nuestra época es la *conducción y el dominio del espíritu.* Antes, esta misión la cumplía la Iglesia, ahora ya no es suficiente. De la Universidad se debe esperar ese gran servicio y no dejará de prestarlo. Nosotros, el *gobierno*, tenemos el deber de apoyarla. La "Charte" quiere la libertad de pensamiento y de conciencia». Así pues, en beneficio de la libertad de pensamiento y de

(72) *Pariskammer*, 25 de abril de 1844.

conciencia el ministro exige «la conducción y el dominio del espíritu».

El catolicismo presentó al candidato ante el foro eclesiástico, el protestantismo ante la cristiandad bíblica. No se habría mejorado mucho, si ahora se le hubiera presentado ante la razón, como por ejemplo quiere Ruge[73]. Si la Iglesia, la Biblia o la razón (a la que ya invocaron, por cierto, Lutero y Hus) es la *autoridad sagrada*, no supone en lo esencial ninguna diferencia.

Tampoco se resuelve la «cuestión de nuestro tiempo» si se plantea así: ¿está legitimada cualquier abstracción o sólo el individuo? ¿Está legitimada la generalidad (como el Estado, la ley, la costumbre, la moral, etc.) o la particularidad? Sólo se resolverá cuando ya no se pregunte por una «legitimación» y no se entable ninguna lucha contra los «privilegios». Una libertad de enseñanza «razonable» que sólo «reconozca la conciencia de la razón»[74] no nos lleva a la meta; más bien necesitamos una *egoísta*, una libertad de enseñanza para toda particularidad, en la que yo me convierta en un *ser audible* y pueda expresarme sin trabas. Al hacerme oír y oírme a mí mismo, también otros disfrutan de mí como yo y al mismo tiempo me consumen.

¿Qué se habría ganado si, al igual que antes había sido libre el yo creyente, leal, moral, ahora lo fuera el yo racional? ¿Sería ésta mi libertad?

Si soy libre como un «yo racional», entonces es libre lo racional en mí o la razón, y esta libertad de la razón o libertad de pensamiento fue desde siempre el ideal del mundo cristiano. Se quería liberar el pensamiento (y, como he dicho, también la fe es pensamiento, como el pensamiento es fe); los

(73) Arnold Ruge, Bruno Bauer und die Lehrfreiheit, en *Anekdota zur neuesten Philosophie und Publizistik*. Ed. por Arnold Ruge, vol. 1, Zúrich y Winterthur, 1843, p. 120.

(74) *Anekdota*, vol 1, p. 127.

pensantes, esto es, tanto los creyentes como los racionalistas, deberían ser libres, para los demás la libertad era imposible. Pero la libertad de los pensantes es la «libertad de los hijos de Dios» y al mismo tiempo la más despiadada... jerarquía o dominio del pensamiento; pues *yo* sucumbo ante el pensamiento. Si los pensamientos son libres, entonces yo soy su esclavo, así no tengo ningún poder sobre ellos y me veo dominado por ellos. Pero yo quiero tener pensamientos, quiero estar lleno de pensamientos, aunque al mismo tiempo quiero ser irreflexivo, y prefiero la carencia de pensamientos a la libertad de pensamiento.

Si se trata de comprenderse y comunicarse, sólo puedo hacer uso de los medios *humanos* que están a mi disposición, puesto que yo al mismo tiempo soy humano. Y en realidad sólo tengo pensamientos *como hombre*, al igual que yo soy yo *careciendo de pensamientos*. Quien no puede librarse de un pensamiento, no es más que un hombre, es un siervo de la *lengua*, de este precepto humano, de este tesoro de pensamientos *humanos*. La lengua o «la palabra» nos tiraniza de la manera más enojosa, pues presenta contra nosotros a todo un ejército de *ideas fijas*. *Obsérvate* una vez mientras reflexionas y comprobarás que sólo avanzas al quedarte a cada instante sin pensamientos y sin palabras. No sólo en el más profundo sueño, sino en la reflexión más profunda estás sin pensamientos ni palabras, sí, precisamente en ese momento. Y sólo mediante esta carencia de pensamientos, esta desconocida «libertad de pensamiento» o libertad del pensamiento eres tuyo. Sólo a través de ella llegas a emplear la lengua como tu *propiedad*.

Si el pensamiento no es *mi* pensamiento, no es más que un pensamiento que se ha seguido urdiendo, es trabajo de un esclavo o trabajo de un «servidor de la palabra». Para mi pensamiento el inicio no es un pensamiento, sino yo, y por eso yo

soy también su finalidad, al igual que todo su transcurso es un transcurso de su goce de sí mismo; para el pensar absoluto o libre, en cambio, el pensamiento es el inicio, y se atormenta al disponer de este inicio como la «abstracción» más externa (por ejemplo, como esencia). Esta misma abstracción o este pensamiento se sigue urdiendo.

El pensar absoluto es asunto del espíritu humano, y éste es un «espíritu santo». Por esta razón, este pensamiento es cosa de curas que «tienen el sentido para ello», el sentido para los «supremos intereses de la humanidad», para «el espíritu».

Para los creyentes, las verdades son una cosa *hecha*, un hecho; para los librepensadores, una cosa por hacer. Por muy carente de fe que sea, la incredulidad del pensar absoluto tiene límites, y sigue siendo una fe en la verdad, en el espíritu, en la idea y en su victoria definitiva: no peca contra el espíritu santo. Todo pensar, sin embargo, que no peca contra el espíritu santo, es fe en espíritus o fantasmas.

Puedo renunciar tan poco a pensar como a percibir, a la actividad del espíritu como a la de los sentidos. Al igual que la percepción es el sentido para las cosas, el pensar es nuestro sentido para los seres (pensamientos). Los seres tienen su existencia en todo lo sensorial, en especial en la palabra. El poder de las palabras sigue al de las cosas; primero uno se ve obligado por la férula, después mediante la convicción. El poder de las cosas supera nuestro valor, nuestro espíritu; contra el poder de una convicción, es decir, de una palabra, incluso la tortura y la espada pierden su predominio y su fuerza. Los hombres de la convicción son los eclesiásticos que rechazan toda tentación de Satanás.

El cristianismo sólo quitó la falta de resistencia a las cosas de este mundo, nos hizo independientes de ellas. De la misma manera yo me elevo sobre las verdades y su poder: yo soy tan sobrenatural como supraverdadero. *Ante mí* las verdades son

tan comunes e indiferentes como las cosas, ni me atraen ni me entusiasman. Ante mí no existiría ninguna verdad, ningún derecho, ninguna libertad, ninguna humanidad, etc., a los que someterme. Son *palabras*, tan sólo palabras, al igual que para los cristianos todas las cosas no son más que «cosas vanas». En las palabras y en las verdades (cada palabra es una verdad, como afirma Hegel, de tal manera que nadie puede *decir* una mentira) no hay ninguna salvación para mí, al igual que tampoco la hay para los cristianos en las cosas y en las vanidades. Así como las riquezas de este mundo no me hacen feliz, tampoco las verdades. La historia de la tentación ya no es interpretada por Satán, sino por el espíritu, y éste no sólo seduce con las cosas de este mundo, sino con sus pensamientos, mediante el «esplendor de las ideas».

Junto a los bienes terrenales también se tienen que devaluar los sagrados.

Las verdades son frases, formas de hablar, palabras (λογος); en un contexto o alineadas forman la lógica, la ciencia, la filosofía.

Para pensar y hablar necesito las verdades y las palabras, como para comer los alimentos; sin ellas no puedo pensar ni hablar. Las verdades son los pensamientos del hombre, depositados en las palabras y por eso disponibles como otras cosas, aunque sólo disponibles para el espíritu o el pensar. Son preceptos del hombre y criaturas humanas, y si se hacen pasar por revelaciones divinas, siguen teniendo para mí el atributo de lo ajeno; al ser mis propias criaturas, se han distanciado de mí después del acto de creación.

El cristiano es el creyente en el pensar, que cree en el predominio de los pensamientos y quiere llevarlos al poder en la forma de principios. Es cierto que algunos examinan los pensamientos y no los eligen sin crítica, pero se parecen al perro

que olfatea a la gente para identificar «a su dueño»: en todo momento aspira al pensamiento *dominante*. El cristiano puede reformar y revolucionar mucho, puede hacer sucumbir conceptos dominantes durante siglos, pero siempre aspirará a un nuevo «principio» o a un nuevo «soberano», siempre enarbolará una verdad más elevada o «profunda», siempre hará surgir un culto, siempre proclamará un espíritu llamado al dominio, siempre propondrá una *ley* para todos.

Aunque sólo hubiera una verdad a la que el hombre debiera dedicar su vida y sus energías porque es humano, quedaría sometido a una regla, a un dominio, a una ley, etc., sería un siervo. Esa verdad debe ser, por ejemplo, el Hombre, la humanidad, la libertad, etc.

Por el contrario, se puede decir: si quieres seguir ocupándote de pensamientos, es asunto tuyo; sólo debes saber que *si* quieres llegar en el pensar a algo considerable, hay que resolver muchos problemas sin cuya superación no puedes llegar muy lejos. Así pues, para ti no existe ningún deber y ninguna vocación de ocuparte con pensamientos (ideas, verdades); si quieres hacerlo, sin embargo, harás bien en utilizar aquello que otras fuerzas ya han aplicado para desplazar esos objetos pesados.

En definitiva, quien quiera pensar tiene una tarea que *él*, consciente o inconscientemente, asocia a esa voluntad. Pero la tarea de pensar o de creer no tiene ninguna tarea. En el primer caso puede significar: no vas lo suficientemente lejos, tienes un interés limitado o confuso, no vas al fondo del asunto, en suma, no la acometes por entero. Por otra parte, por muy lejos que puedas llegar, siempre estás al final, no tienes la vocación de seguir adelante ni la puedes tener como quieres o puedes. Ocurre lo mismo que con otro trabajo al que puedes renunciar si ya no tienes más ganas. Asimismo, cuando ya no estás en condiciones de *creer* en algo, no tienes que obligarte a creer o a seguir

ocupándote de ello como con una verdad de fe sagrada, al igual que hacen los filósofos o teólogos, sino que puedes retirar confiado tu interés y dejarlo escapar. Los espíritus clericaloides interpretarán esa falta de interés tuya por «pereza, irreflexión, obstinación, autoengaño». Pero deja a un lado los cachivaches. Ninguna causa, ningún así llamado «interés supremo de la humanidad», ninguna «causa sagrada» merece que tú la sirvas y que te ocupes de ella *por amor a ella*. Buscarás su valor sólo en la medida en que es valiosa por amor a ti mismo. Sed como los niños, dice la Biblia. Pero los niños no tienen ningún interés sagrado y no saben nada de una «buena causa». Tanto mejor saben, por consiguiente, a qué aspiran y cómo pueden alcanzarlo, sobre eso reflexionan en la medida de sus fuerzas.

El pensar no cesará, como tampoco el percibir. Pero el poder de los pensamientos y de las ideas, el dominio de las teorías y principios, la preponderancia del espíritu, en suma... la *jerarquía*, se mantendrá tanto tiempo mientras los curas, esto es, los teólogos, filósofos, hombres de Estado, filisteos, liberales, maestros, padres, hijos, esposos, Proudhon, George Sand, Bluntschli, etc., etc., tengan la palabra: la jerarquía durará mientras se siga creyendo o pensando en principios, también mientras se los critique. Pues incluso la crítica más despiadada, que entierra a todos los principios vigentes, a fin de cuentas sigue *creyendo* en *el principio*.

Todos critican, pero el criterio es distinto. Se persigue el criterio «correcto». Este criterio correcto es la primera condición. El crítico parte de una frase, de una verdad, de una fe. Ésta no es una creación del crítico, sino del dogmático, sí, incluso se suele sacar sin más de la época como, por ejemplo, «la libertad», «la humanidad», etc. El crítico no ha encontrado al «Hombre», sino que esta verdad ha sido constatada por el dogmático como «el Hombre», y el crítico, que, por lo demás,

puede coincidir en esa misma persona, cree en esta verdad, en este principio de fe. Él critica en esta fe y poseído por esta fe.

El secreto de la crítica es cualquier «verdad»: ésta sigue siendo su misterio energético.

Pero yo distingo entre una crítica *propia* y *servicial*. Si critico bajo la condición de un ser supremo, mi crítica *sirve* al ser y se realiza por su causa. Si, por ejemplo, estoy poseído por la fe en un «Estado libre», critico todo lo que no convenga a ese Estado desde esa perspectiva, pues yo *amo* a ese Estado; critico como devoto, todo se descompone en mí en divino y diabólico, y la naturaleza consiste antes de mi crítica en huellas de Dios o del diablo (de ahí las denominaciones «Don de Dios», «Montaña de Dios», «Silla del diablo»), los hombres en creyentes y no creyentes, etc. Si critico como creyente en el Hombre, entendido como el «ser verdadero», desde un principio todo se divide en mí en humano e inhumano.

Hasta el día de hoy la crítica ha sido una obra del amor, pues la hemos ejercido en todo tiempo por amor a un ser. Toda crítica servicial es un producto del amor, una obsesión, y procede según aquel principio neotestamentario: «Examinadlo todo y quedaos con lo bueno»[75]. Lo bueno es la piedra de toque, el criterio. Lo bueno, reapareciendo bajo miles de nombres y formas, siempre fue la condición, el punto fijo dogmático para la crítica, fue la... idea fija.

El crítico, cuando se pone a trabajar, presupone confiado la «verdad» y, con la creencia de que se puede hallar, busca la verdad. Quiere transmitir lo verdadero y por eso tiene parte en lo «bueno».

Presuponer no significa otra cosa que anteponer un *pensamiento* o pensar algo antes que todo lo demás, así como pensar

(75) 1 Tes 5, 21.

el resto a partir de eso *pensado*, esto es, medirlo y criticarlo según ello. En otras palabras, esto es tanto como decir que el pensar tiene que comenzar con algo pensado. Si el pensar comenzase por sí mismo, en vez de ser iniciado, si el pensar fuera un sujeto, una personalidad que actúa por sí misma, como lo es la planta, entonces no se podría renunciar a que el pensar comenzase por sí mismo. Tan sólo la personificación del pensar produce esa cantidad innumerable de errores. En el sistema de Hegel siempre se habla como si el pensar o el «espíritu pensante» pensara o actuara, esto es, el pensar personificado, el pensar como fantasma. En el liberalismo crítico se dice siempre: «la crítica» hace esto y lo otro, o también: «la conciencia de sí mismo» encuentra esto y lo otro. Pero si se considera el pensar como lo actuante en persona, se tiene que presuponer el pensar mismo; si es la crítica la que se tiene por tal, también tiene que verse precedida por un pensamiento. El pensar y la crítica sólo pueden actuar desde sí mismos, tienen que ser la condición de su actividad, ya que sin ser no podrían actuar. El pensar, sin embargo, como presupuesto, es un pensamiento fijo, un *dogma*. Así pues, el pensar y la crítica sólo pueden partir de un *dogma*, esto es, de un pensamiento, de una idea fija, de una hipótesis.

Con esto regresamos a lo expresado con anterioridad: que el cristianismo consiste en el desarrollo de un mundo de pensamientos o que es la propia «libertad de pensamiento», el «pensamiento libre», el «espíritu libre». La verdadera crítica, que yo llamé la «servicial», es también por esa razón la crítica «libre», pues no es la *mía*.

Ocurre algo muy diferente cuando lo tuyo no se convierte en un ser para sí, no se personifica, no se independiza como un «espíritu» propio. *Tu* pensar no tiene «el pensar» como condición, sino *a ti*. Pero así te presupondrías tú. Sí, pero no a mí,

sino a mi pensar. Antes de mi pensar soy... yo. De esto se deduce que mi pensar no se ve precedido de un *pensamiento* o que mi pensamiento no tiene una «condición». Pues la condición que yo soy para mi pensar, no es ninguna hecha *por el pensar*, ninguna *pensada*, sino que es el *mismo pensar*, es el *propietario* del pensar, y sólo demuestra que el pensar no es más que... *propiedad*, esto es, que no existe ningún pensar «autónomo», un «espíritu pensante».

Esta inversión de la perspectiva usual podría parecerse tanto a un juego vacío con abstracciones que incluso aquellos contra los que se dirige, admitirían este giro como inofensivo si no conllevara consecuencias prácticas.

Para expresarlo en pocas palabras, se afirma que no es el hombre la medida de todo, sino que yo soy esa medida. El crítico servicial tiene delante a otro ser, una idea a la que quiere servir. Por eso sacrifica los falsos ídolos a su Dios. Lo que le ocurre a este ser por amor, ¿qué otra cosa sería que... una obra del amor? Pero cuando yo critico ni siquiera me tengo a mí ante mí, sino que me limito a causarme placer, me divierto a mi gusto; según mi necesidad, trituro el asunto o sólo dejo penetrar su aroma.

La diferencia entre los dos tipos se torna más clara si se piensa que el crítico servicial, al guiarse por el amor, cree servir a la misma causa.

No se quiere renunciar a *la* verdad o a la «verdad por antonomasia», sino buscarla. ¿Qué otra cosa es si no el «Être Suprême», el ser supremo? La «verdadera crítica» debería desesperar si perdiera la fe en la verdad. Y, sin embargo, la verdad sólo es un pensamiento que está sobre todos los pensamientos, el pensamiento irrebatible, es el pensamiento mismo que santifica a todos los demás, es la consagración de los pensamientos, el pensamiento «absoluto», «sagrado». La verdad dura más que

todos los dioses, pues sólo a su servicio y por amor a ella se ha derrocado a los dioses y, finalmente, a Dios. «La verdad» sobrevive a la decadencia del mundo de los dioses, pues ella es el alma inmortal de este pasajero mundo divino, ella es la divinidad misma.

Voy a responder a la pregunta de Pilatos: ¿qué es la verdad? La verdad es el pensamiento libre, la idea libre, el espíritu libre; la verdad es lo que está libre de ti, lo que no es tuyo, lo que no está en tu poder. Pero la verdad también es lo completamente dependiente, lo impersonal, irreal e incorporal. La verdad no puede aparecer como tú lo haces, no se puede mover, no puede cambiar, ni desarrollarse; la verdad lo espera y lo recibe todo de ti y sólo es a través de ti, pues sólo existe en tu... cabeza. Reconoces que la verdad es un pensamiento, pero no todo pensamiento es verdadero o, como tú lo expresas, no todo pensamiento es auténtica y realmente un pensamiento. Y ¿en qué sientes o reconoces al pensamiento verdadero? En tu *impotencia*, precisamente en que ya no le puedes hacer nada. Si te subyuga, te entusiasma y arrebata, entonces lo consideras verdadero. Su dominio sobre ti te demuestra su verdad, y si él te posee y tú estás poseído por él, entonces te va bien con él, pues has encontrado a tu *dueño y señor*. Cuando buscabas la verdad, ¿qué anhelaba tu corazón? ¡A tu dueño! No aspirabas a *tu* poder, sino a un poderoso, y quisiste alabar a un poderoso («¡Alabad al Señor, nuestro Dios!») La verdad, mi querido Pilatos, es... el Señor, y todos los que buscan la verdad, buscan y alaban al Señor. ¿Dónde existe el Señor? En ninguna otra parte que en tu cabeza. Sólo es espíritu y donde creas verlo de verdad, es un... fantasma; el Señor es algo simplemente pensado, y sólo la angustia y la congoja cristianas de hacer visible lo invisible, lo espiritual corporal, generó el fantasma y fue el lamento temeroso de la creencia en los fantasmas.

Mientras creas en la verdad, no crees en ti y eres un... *siervo*, un... *hombre religioso*. Sólo tú eres la verdad o, mejor, tú eres más que la verdad que antes de ti no era nada. Cierto, también tú preguntas por la verdad, también tú «criticas», pero no preguntas por una «verdad superior» que sería más que tú, y no criticas según el criterio de tal persona. Te ocupas de los pensamientos e ideas, así como de los fenómenos de las cosas, sólo con el fin de acomodarlos a tu gusto, de gozarlos y hacerlos *propios*. Quieres someterlos y ser su *propietario*, quieres orientarte en ellos y saberte en casa, y los consideras verdaderos o los ves a su verdadera luz cuando ya no se te pueden escapar, cuando ya no tienen ninguna parte incomprensible u oculta, o cuando *te convienen*, cuando son tu *propiedad*. Si vuelven a tornarse difíciles, si se vuelven a escapar de tu poder, ésa es entonces su falsedad, en concreto tu impotencia. Tu impotencia es su poder, tu humildad su supremacía. Así pues, su verdad es la tuya, es la nada que tú eres para ella y en la cual se disuelven; su verdad es su *nulidad*.

Los espíritus, las verdades, sólo se tranquilizan al ser de mi propiedad, y se tornan reales cuando se les priva de la enojosa existencia y se les convierte en mi propiedad, cuando ya no se puede decir: la verdad se desarrolla, domina, se hace valer, la historia (también un concepto) vence, etc. Nunca ha triunfado la verdad, sino que siempre fue mi *medio* para obtener la victoria, parecida a la espada («la espada de la verdad»). La verdad está muerta, es una letra, una palabra, un material que puedo emplear. Toda verdad por sí misma está muerta, es un cadáver; sólo está viva de la misma manera en que mi pulmón está vivo, en la medida de mi vitalidad. Las verdades son materiales como hierbas y malas hierbas, yo decido cuáles son malas hierbas y cuáles buenas.

Para mí los objetos son sólo un material que empleo. Donde yo cierro la mano, agarro una verdad que yo me preparo. La

verdad es cierta para mí y no necesito anhelarla. Jamás es mi intención prestarle un servicio a la verdad; para mí sólo es un alimento para mi cabeza pensante, como la patata para la digestión de mi estómago, el amigo para mi corazón sociable. Mientras tenga ganas y fuerzas para pensar, toda verdad me servirá para elaborarla en función de mi capacidad. Como para los cristianos la realidad y lo mundano, también para mí la verdad es «vana y fútil». Sigue existiendo como siguen existiendo las cosas de este mundo, aunque el cristiano ha demostrado su vanidad; pero ella es vana porque no tiene su valor *en sí misma*, sino *en mí*. Por sí misma *carece de valor*. La verdad es una... *criatura*.

Con vuestra actividad habéis realizado innumerables cosas, sí, habéis cambiado la superficie terrestre y levantado por todas partes monumentos humanos, así podéis transmitir innumerables verdades mediante vuestro pensar, y todos nos alegramos de ello. Como yo, sin embargo, no me quiero avenir a emplear maquinalmente las nuevas máquinas que habéis descubierto, sino que ayudo a ponerlas en marcha sólo en mi provecho, así sólo emplearé vuestras verdades, sin dejarme utilizar en favor de sus exigencias.

Aprecio todas las verdades que están por *debajo de mí;* no conozco una verdad *sobre* mí, una verdad por la que me deba *regir*. Para mí no hay ninguna verdad, pues por encima de mí no hay nada. ¡Ni siquiera mi esencia, tampoco la esencia del Hombre está por encima de mí, de mí, esta «gota en el océano», este «hombre insignificante»!

Creéis haber llegado a lo máximo cuando afirmáis con osadía que, puesto que cada época tiene su propia verdad, no hay una «verdad absoluta». Pero con esto dejáis a cada época su verdad y creáis una «verdad absoluta», una verdad que no falta en ninguna época, pues cada época, cualquiera que sea su verdad, tiene una «verdad».

¿Quiere esto decir que en cada época se ha pensado, por consiguiente, se han tenido pensamientos o verdades y que éstos en la época posterior fueron otros a los anteriores? No, quiere decir que toda época tenía su «verdad de fe». Y en verdad aún no ha surgido una en la que no se hubiese reconocido una «verdad superior», una verdad a la que uno creía tener que someterse como «soberana y majestuosa». Cada verdad de una época es la idea fija de la misma, y cuando más tarde se encontró otra verdad, esto ocurrió sólo porque se buscaba otra: se reformó la necedad y se le puso un traje moderno. Pues (¿quién podría dudar aquí de la legitimación?) se quería quedar entusiasmado por una idea. ¡Se quería estar poseído y dominado por un *pensamiento*! El soberano más moderno de este tipo es «nuestra esencia» o «el Hombre».

El criterio para toda «crítica libre» fue un pensamiento, para la «crítica propia» lo soy yo, yo, el indecible, por consiguiente, lo impensado; pues lo pensado siempre es decible, ya que coinciden palabra y pensamiento. Verdad es lo que es mío, falso aquello a lo que pertenezco; verdad, por ejemplo, es la asociación, falsos el Estado y la sociedad. La crítica «libre y verdadera» cuida del consecuente dominio de un pensamiento, de una idea, de un espíritu; la crítica «propia» no se cuida de nada salvo de mi *propio goce*. En eso, sin embargo, se asemeja (¡y no queremos ahorrarle esa ignominia!) a la crítica animal del instinto. Como ocurre con el animal que critica, también yo sólo me preocupo *de mí* y no del asunto. *Yo* soy el criterio de la verdad, pero yo no soy ninguna idea, sino más que una idea, esto es, soy inexpresable. *Mi* crítica no es «libre», no queda libre de mí, ni tampoco es «servicial», no está al servicio de una idea, sino que es *mía*.

La crítica verdadera o humana sólo revela si algo le *conviene* al Hombre, al Hombre verdadero; mediante la crítica «propia», sin embargo, tú decides si te conviene *a ti*.

La crítica libre se ocupa de *ideas* y, por lo tanto, siempre es teórica. Por mucho que se enfurezca contra las ideas, no se libera de ellas. Se enzarza con los fantasmas, pero sólo lo puede hacer porque los tiene por fantasmas. Las ideas con las que se enfrenta no desaparecen por completo, el resplandor de un nuevo día no las ahuyenta.

El crítico puede llegar a la ataraxia frente a las ideas, pero nunca se liberará de ellas, esto es, nunca comprenderá que sobre el *hombre corporal* no existe algo superior, en concreto su humanidad, la libertad, etc. Le sigue quedando una «vocación» del hombre, la «humanidad». Y esta idea de la humanidad permanece sin realizar porque es y debe seguir siendo precisamente una «idea».

Si, en cambio, entiendo la idea como *mi* idea, entonces ya está realizada, puesto que *yo* soy su realidad; su realidad consiste en que yo, el corpóreo, la poseo.

Se dice que en la historia universal se realiza la idea de la libertad. Todo lo contrario, esta idea es real en cuanto un hombre la piensa, y es real en la medida en que es idea, esto es, cuando yo la pienso o *tengo*. No se desarrolla la idea de la libertad, sino que los hombres se desarrollan y en este propio desarrollo, desarrollan también, naturalmente, su pensamiento.

En suma, el crítico no es aún *propietario* porque sigue luchando con las ideas como con poderes ajenos, al igual que el cristiano no es propietario de sus «malos deseos» en tanto que los tiene que combatir: para quien combate el vicio, *existe* el vicio.

La crítica se queda en la «libertad del conocimiento», en la libertad del espíritu, y el espíritu gana su verdadera libertad cuando se absorbe la idea pura y verdadera. Ésa es la libertad de pensamiento, que no puede ser sin pensamientos.

La crítica sólo sustituye una idea por otra, por ejemplo, la del privilegio por la de la humanidad, o la del egoísmo por la del altruismo.

En general, en su final crítico vuelve a surgir el inicio del cristianismo, ya que tanto aquí como allí se combate al «egoísmo». No debo contribuir a imponerme yo o a imponer al individuo, sino a la idea, lo general.

La guerra del clericalismo contra el *egoísmo* y de lo mundano contra lo espiritual supone el contenido de toda la historia cristiana. En la crítica más moderna esta guerra se torna omniabarcante, el fanatismo completo. Cierto es que tan sólo puede expirar después de haberse agotado y desfogado. Si lo que pienso y hago es cristiano, ¿qué más me da? Si es humano, liberal, humanitario o inhumano, ¿qué me importa? Si se propone lo que quiero, si quedo satisfecho, podéis ponerle los predicados que queráis, a mí me da igual.

Yo también puedo resistirme un instante después contra mi pensamiento anterior, también yo cambio repentinamente mi forma de actuar, pero no porque no corresponda a una actitud cristiana o porque sea contraria a los eternos derechos humanos, no porque resulte una afrenta contra la idea de la humanidad o del humanitarismo, sino porque yo no estoy por completo en ella, porque no me procura ningún goce pleno, porque dudo del pensamiento anterior o ya no me gusto en la forma de actuación ejercida.

Al igual que el mundo como propiedad se ha convertido en un *material* con el que hago lo que quiero, también el espíritu como propiedad debe degradarse a *material*, ante el cual ya no siento ningún temor reverencial. En principio ya no temblaré más ante un pensamiento, ya aparezca tan osado y «diabólico» como quiera, porque, si amenaza con serme demasiado incómodo o insatisfactorio, su final está en mi poder. Pero tampoco retrocederé ante ninguna acción porque en ella more un espíritu impío, inmoral o injusto, al igual que San Bonifacio no desistió de talar el árbol de los paganos por escrúpulos religiosos. Una vez que las *cosas* del mundo se han tornado vanas, también los *pensamientos* del espíritu deben ser vanos.

Ningún pensamiento es sagrado, pues ningún pensamiento pasa por «devoto», ningún sentimiento es sagrado (ningún sentimiento de amistad, ningún sentimiento maternal, etc.), ninguna fe es sagrada. Todos son *enajenables*, son mi propiedad enajenable, y son tanto creados como destruidos por mí.

El cristiano puede perder todas las *cosas* u objetos, las personas más amadas, estos «objetos» de su amor, sin dar por perdidos, en un sentido cristiano, su espíritu, su alma. El propietario puede arrojar de sí todos los *pensamientos* que le eran queridos y encendían su celo y volverá a ganar miles porque él es su creador.

Todos nosotros aspiramos inconsciente e involuntariamente a la particularidad y difícilmente habrá uno entre nosotros que no haya renunciado a un sentimiento sagrado, a un pensamiento sagrado o a una fe sagrada; sí, no encontramos a nadie que haya podido salvarse de uno o de otro de sus pensamientos sagrados. Toda nuestra disputa contra las convicciones parte de la opinión de que somos capaces de expulsar al contrario de sus trincheras mentales. Pero lo que hago inconscientemente, lo hago a medias, y por eso después de cada victoria sobre una fe vuelvo a ser el *prisionero* (poseído) de una fe, que de nuevo tomará a su *servicio* todo mi yo y me hará un entusiasta de la razón, después de haber dejado de ser un entusiasta de la Biblia, o un entusiasta de la idea de la humanidad, después de haber dejado de luchar hace tiempo por la Cristiandad.

Como propietario de los pensamientos, protegeré tan bien con el escudo mi propiedad como, al ser el propietario de las cosas, evitaré que cualquiera pueda echarles mano; pero al mismo tiempo contemplaré sonriendo el resultado de la batalla, sonriendo pondré el escudo sobre los cadáveres de

mis pensamientos y de mi fe, sonriendo, si soy derrotado, triunfaré. Aquí radica el humor del asunto. Demostrar humor en las pequeñeces humanas, eso lo puede hacer cualquiera que tenga «sentimientos sublimes»; pero dejarle actuar con todos los «grandes pensamientos, sentimientos sublimes, noble entusiasmo y fe sagrada», eso presupone que yo sea el propietario de todo.

Si la religión ha pronunciado la frase de que todos somos pecadores, yo le opongo otra: ¡todos nosotros somos perfectos! Pues nosotros somos en cada instante todo lo que podemos ser y no necesitamos nunca ser más. Como no tenemos ningún defecto, el pecado tampoco tiene sentido. Enséñame un pecador en el mundo, si ya no se necesita satisfacer a un superior. Sólo necesito satisfacerme a mí; así, no soy ningún pecador si no satisfago mis pretensiones, pues en mí no hago daño a nada «sagrado»; si, por el contrario, debo ser piadoso, tengo que satisfacer a Dios, tengo que actuar humanamente, tengo que hacer justicia a la esencia del hombre, a la idea de la humanidad, etc. Lo que la religión llama el «pecador», es lo que la humanidad llama el «egoísta». Pero si no necesito satisfacer a nadie, ¿es entonces el egoísta, en el que la humanidad ha engendrado un demonio de moda, algo más que un absurdo? El egoísta, ante el que tiemblan los humanitarios, es un espectro al igual que el demonio, sólo existe en sus cerebros como un espantajo o una figura de fantasía. Si no alternaran despreocupados entre la vieja oposición del bien y del mal, a la que han dado los nombres modernos de «humano» y «egoísta», no habrían rejuvenecido al anciano «pecador» en el «egoísta», ni cosido un nuevo parche en un viejo hábito. Pero no pudieron hacer otra cosa, pues consideraron que su tarea consistía en ser «Hombres». Se han librado de los buenos, ¡pero se han quedado con el bien!

¡Todos somos perfectos, y en toda la tierra no hay un solo hombre que sea un pecador! Hay dementes que se imaginan ser Dios Padre, Dios Hijo o el hombre en la luna, y también la tierra rebosa de locos que se creen pecadores. Pero como aquéllos no son el hombre en la luna, éstos tampoco son pecadores. Su pecado es imaginario.

Pero, se objeta de manera capciosa, su demencia u obsesión es al menos su pecado. Su obsesión no es nada más que lo que pueden realizar, el resultado de su desarrollo, al igual que la fe de Lutero en la Biblia fue lo único que él pudo sacar. Uno acaba con su desarrollo en el manicomio, el otro con lo mismo en el Panteón o en el Walhalla.

¡No hay ningún pecador y ningún egoísmo pecaminoso!

¡Dejadme en paz con vuestro «amor al Hombre»! Deslízate, amigo del Hombre, en las «cavernas del vicio», permanece una vez en la muchedumbre de la gran ciudad. ¿No encontrarás en todas partes pecado, pecado y otra vez pecado? ¿No te lamentarás de la humanidad corrupta, no te quejarás del terrible egoísmo? ¿Verás a un rico sin encontrarle despiadado y «egoísta»? Quizá te llames ateo, pero sigues siendo fiel al sentimiento cristiano de que es más probable que un camello pase por el ojo de una aguja a que un rico no sea «inhumano». ¿A cuántos ves a los que no arrojarías entre la «masa egoísta»? ¿Qué ha encontrado tu amor al Hombre? ¡Sólo hombres indignos de ser amados! Y, ¿de dónde proceden todos? ¡De ti, de tu amor al Hombre! Has traído contigo al pecador en tu cabeza, por eso lo encontraste, por eso lo introduces solapado en todas partes. No llames a los hombres pecadores, no lo son, únicamente tú eres el creador de los pecadores: tú, que crees amar a los hombres, precisamente tú arrojas al hombre al cieno del pecado, precisamente tú los divides en viciosos y virtuosos, en humanos e inhumanos, precisamente tú los ensucias con la saña de

tu obsesión. Pues tú no amas a *los* hombres, sino *al* Hombre. Pero yo te digo que nunca has visto a un pecador, sólo lo has... soñado.

Se me priva del goce de mí mismo cuando creo tener el deber de servir a otro, cuando me creo obligado con él, cuando me considero llamado al «sacrificio», a «entregarme», a «entusiasmarme». Muy bien, si dejo de servir a ninguna idea, a ningún «ser superior», resulta que ya no sirvo tampoco a ningún hombre, sino –bajo todas las circunstancias– a *mí*. Así pues, no sólo soy el único según la acción o el ser, sino también para mi conciencia.

A ti te corresponde más que a lo divino, a lo humano, etc., te corresponde lo *tuyo*.

Considérate más poderoso de lo que se supone, así tendrás más poder; considérate más, así tendrás más.

No has sido simplemente *llamado* a todo lo divino, ni *autorizado* a todo lo humano, sino que eres *propietario* de lo tuyo, esto es, de todo aquello para lo que poseas la fuerza de apoderarte, es decir, estás capacitado y eres el indicado para todo lo tuyo.

Siempre se ha considerado una obligación darme un destino ajeno a lo mío, de tal manera que al final se me crea capaz de recurrir a lo humano, ya que soy... Hombre. Éste es el círculo mágico cristiano. También el «yo» de Fichte es el mismo ser fuera de mí, pues «yo» es cualquiera, y si este «yo» tiene derechos, entonces es «el yo» y no yo. Pero yo no soy un yo entre otros yoes, sino el único yo: yo soy único. Por eso también mis necesidades son únicas, mis actos, en suma, todo en mí es único. Y sólo como este yo único me apropio de todo, al igual que yo sólo actúo como tal y me desarrollo. No me desarrollo como Hombre ni desarrollo a los hombres, sino que me desarrollo como yo.

Éste es el sentido del... *único*.

III
El único

La época precristiana y cristiana persiguen un fin opuesto; aquélla quiere idealizar lo real, ésta realizar lo ideal; aquélla busca el «espíritu santo», ésta el «Cuerpo glorificado». Por esto, aquélla concluye con la insensibilidad frente a lo real, con el «desprecio del mundo»; ésta terminará con la renuncia a lo ideal, con el «desprecio del espíritu».

La oposición entre lo real y lo ideal es irreconciliable, y lo uno jamás podrá ser lo otro. Si lo ideal se convirtiese en lo real, ya no sería más lo ideal, y si lo real se convirtiese en lo ideal, tan sólo sería lo ideal, no existiría lo real. Esa oposición sólo se puede superar si *uno* destruye tanto lo real como lo ideal. Sólo en este «uno», el tercero, encuentra un fin la oposición, en otro caso la idea y la realidad no se cubren jamás. La idea no se puede realizar de tal manera que permanezca siendo idea, sino sólo cuando muere como idea, y así ocurre también con lo real.

Ahora tenemos ante nosotros a los viejos partidarios de la idea y a los nuevos partidarios de la realidad. Los dos no se libran de la oposición y se desviven, los unos por el espíritu y, una vez que este impulso satisfizo al mundo antiguo y pareció que ese espíritu había llegado, los otros de nuevo por la secularización de ese espíritu, que seguirá siendo para siempre un «deseo piadoso».

El deseo piadoso de los antiguos fue la *santidad*, el deseo piadoso de los modernos es la *corporeidad*. Pero al igual que la Antigüedad tuvo que sucumbir cuando su anhelo se vio saciado (pues sólo consistía en anhelo), tampoco se podrá llegar jamás a una corporeidad en el ámbito del cristianismo. Como el rasgo

de la sacralización o purificación atraviesa el mundo antiguo (las ablaciones, etc.), así atraviesa la encarnación el cristiano. El Dios se precipita en este mundo, se hace carne y quiere salvarlo, esto es, consumarlo consigo; pero como es «la idea» o «el espíritu», al final (por ejemplo, Hegel) se introduce la idea en todo, en el mundo, y demuestra que «la idea, la razón, está en todo». Lo que los paganos estoicos establecieron como «el sabio», corresponde en la formación cultural actual al Hombre, tanto éste como aquél son seres *descarnados*. El «sabio» irreal, este «santo» sin cuerpo de los estoicos, fue una persona real, se convirtió en un «santo» corpóreo en el dios *hecho carne*. El «Hombre» irreal, el yo sin cuerpo, será realidad en el *yo corpóreo*, en mí.

A través del cristianismo se desliza la cuestión de la «existencia de Dios» que, retomada una y otra vez, da testimonio de que el impulso por la existencia, la corporeidad, la personalidad, la realidad, ocupó incesantemente los ánimos, ya que nunca encontró una solución satisfactoria. Finalmente se planteó la pregunta por la existencia de Dios, pero sólo para resurgir en la expresión de que lo «divino» tiene existencia (Feuerbach). No obstante, tampoco esto tiene una existencia, y el último refugio, que lo «puramente humano» es *realizable*, tampoco contará con protección durante mucho tiempo. Ninguna idea tiene existencia, pues ninguna es capaz de corporeidad. La disputa escolástica del realismo y del nominalismo tiene el mismo contenido; en suma, este problema atraviesa toda la historia cristiana y no puede terminar *en* ella.

El mundo cristiano se esfuerza por *realizar* las ideas en las distintas circunstancias de la vida, en las instituciones y leyes de la Iglesia y del Estado; pero se resisten y siempre mantienen algo incorpóreo (irrealizable). Sin embargo, se intenta sin descanso esa encarnación, a pesar de que nunca se logra la *corporeidad*.

Al «realizador» le interesan poco las realidades, pero se

preocupa mucho de que éstas sean realizaciones de la idea; por eso examina de nuevo si realmente en lo realizado mora la idea, su núcleo y, al analizar lo real, examina al mismo tiempo la idea, si es realizable como él la piensa o si ha sido falsamente pensada por él y, por tanto, no se puede realizar.

Los cristianos no deben preocuparse más de la familia, del Estado, etc., como *existencias;* no tienen, como los antiguos, que sacrificarse por las «cosas divinas», sino que éstas sólo se deben utilizar para *vivificar* en ellas el *espíritu*. La *verdadera* familia se ha tornado indiferente, y de ella debe surgir un ideal que sea entonces lo «verdaderamente real», lo bendecido por Dios o, según la forma de pensar liberal, lo «racional». Entre los antiguos, la familia, el Estado, la patria, etc., son divinos por ser *existentes*; entre los modernos, esperan la divinidad, como existentes sólo son pecaminosos, terrenales, y primero deben ser «salvados», esto es, ser verdaderamente reales. Esto significa lo siguiente: no la familia, etc., es lo existente y real, sino lo divino, la idea es lo existente y divino; si *esta* familia se hará real mediante la acogida de lo verdaderamente real, de la idea, es algo que está por ver. No es tarea del individuo servir a la familia como a lo divino, sino todo lo contrario, servir a lo divino y conducir a ello a la aún profana familia, esto es someter todo en nombre de la idea, plantar la bandera de la idea en todas partes, llevar la idea a una eficacia real.

Pero como tanto en el cristianismo como en la Antigüedad se trata de lo *divino*, los dos siempre llegan a lo mismo por caminos opuestos. Al final del paganismo lo divino se convierte en *extramundano*, al final del cristianismo en *intramundano*. La Antigüedad no logró situarlo completamente fuera del mundo, y cuando el cristianismo consuma esta tarea, al instante anhela que lo divino regrese al mundo, y entonces quiere «salvar» al mundo. Pero en el interior del cristianismo no se

llega y no se puede llegar a que lo divino como *intramundano* sea realmente lo *mundano mismo*. Aún queda un resto impenetrable que se mantiene y debe mantenerse como lo malo, lo irracional, lo casual, lo «egoísta», lo «mundano» en el peor sentido. El cristianismo comienza con que Dios se hace hombre, y su obra misionera y salvadora a través de todos los tiempos consiste en preparar la acogida de Dios en todos los hombres y en todo lo humano, así como en penetrarlo todo con el espíritu: sólo queda preparar una morada para el «espíritu».

Si por último se puso el acento en *el* Hombre o en la humanidad, fue de nuevo la idea la que se consagró como *eterna*: «¡el Hombre no muere!» Se creyó haber encontrado la realidad de la idea: *el* Hombre es el yo de la historia, de la historia universal; él, este ideal, es quien se desarrolla realmente, esto es, se *realiza*. Él es el realmente real, corpóreo, pues la historia es su cuerpo, en la que los individuos sólo son los miembros. Cristo es el yo de la historia universal, incluso de la precristiana; en la visión moderna lo es el Hombre, la imagen de Cristo se ha desarrollado en la *imagen del Hombre:* el Hombre como tal, el Hombre por antonomasia es el *punto central* de la historia. En «el Hombre» regresa el inicio imaginario, pues «el Hombre» es tan imaginario como lo es Cristo. «El Hombre» como «yo» de la historia universal cierra el ciclo de las visiones cristianas.

El círculo mágico del cristianismo quedaría roto si cesara la tensión entre existencia y vocación, esto es, entre yo, como soy, y yo, como debo ser; sólo consiste en el anhelo de la idea por su corporeidad y desaparece con la separación remitente de las dos. Es con la condición de que la idea siga siendo idea (y el Hombre o la humanidad no son más que ideas incorpóreas) como subsiste el cristianismo. La idea encarnada, el espíritu corpóreo o «consumado» aparece ante al cristiano como «el fin de los días» o como el «fin de la historia»; para él no es presente.

El individuo sólo puede tomar parte en la fundación del reino divino o, según la noción moderna de lo mismo, en el desarrollo e historia de la humanidad, y en tanto que participa le corresponde un valor cristiano o, según la expresión moderna, un valor humano, en lo demás no es más que polvo y pasto de gusanos.

Que el individuo sea por sí una historia universal y tenga su propiedad en el resto de la historia universal, eso va más allá del cristianismo. Para el cristiano la historia universal es sublime, puesto que es la historia de Cristo o «del Hombre»; para el egoísta sólo tiene valor *su* historia, puesto que sólo quiere desarrollarse él, no la idea de la humanidad, no el plan de Dios, no las intenciones de la providencia, no la libertad y otras cosas parecidas. No la considera un instrumento de la idea o un recipiente de Dios, él no reconoce ninguna vocación, no cree estar aquí para el desarrollo de la humanidad y tener que aportar su pequeña contribución, sino que él goza de la vida, despreocupado de lo bien o mal que le pueda ir a la humanidad. Si no se crease el malentendido de querer alabar un estado de naturaleza, podríamos recordar los «tres gitanos» de Lenau. ¿Cómo? ¿Acaso estoy en el mundo para realizar ideas? ¿Por ejemplo para realizar la idea del Estado mediante mi condición de burgués, o para ayudar mediante el matrimonio, como esposo y padre, a la existencia de la idea de la familia? ¡Qué me importa a mí esa vocación! Vivo tan poco según una vocación como la flor crece y huele según una vocación.

El ideal «el Hombre» se ha *realizado* cuando la visión cristiana cambia repentinamente en la frase: «yo, este único, soy el Hombre». La pregunta conceptual: «¿qué es el Hombre?», se ha convertido en la personal: «¿quién es el Hombre?» Con el «qué» se buscaba el concepto para realizarlo; en el «quién» ya no se trata de una pregunta, sino que la respuesta está presente

personalmente en el que pregunta. La pregunta se responde por sí misma.

Se dice de Dios: «los nombres no te nombran». Eso vale también para mí: ningún *concepto* me expresa; nada de lo que se declara como mi esencia, me agota; sólo son nombres. Asimismo, se dice de Dios que es perfecto y que no tiene ningún afán de perfección. También eso vale para mí.

Soy *propietario* de mi poder, y sólo soy cuando me sé como *único*. En el *único* regresa el propietario a su nada creativa de la cual ha surgido. Todo ser superior a mí, ya sea Dios, ya sea el Hombre, debilita el sentimiento de mi unicidad y empalidece sólo con el sol de esta conciencia. Si fundo mi causa en mí, en el único, entonces se ha fundado en lo pasajero, en su creador mortal que se consume a sí mismo, y yo puedo decir:

He fundado mi causa en nada.

Esta edición de
El único y su propiedad
de Max Stirner
se acabó de imprimir
en el mes de octubre
del año 2013